ZEITSCHRIFT FUR PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHISCHE KRITIK, ...

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

ZEITSCHRIFT FUER PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHISCHE KRITIK

Vol. 11

1843

KRAUS REPRINT

Digitized by Google

Zeitſchrift

für

Philoſophie und ſpekulative Theologie

Digitized by Google

Zeitſchrift

für

Philoſophie und ſpekulative Theologie

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,

Profeſſor der Philoſophie an der Univerſität Tübingen.

Eilfter Band.

Tübingen,

bei Ludwig Friedrich Fues.

1843.

KRAUS REPRINT
A Division of
KRAUS-THOMSON ORGANIZATION LIMITED
Nendeln/Liechtenstein

Digitized by Google

Printed in Germany
Lessingdruckerei Wiesbaden

Digitized by Google

Inhaltsanzeige des eilften Bandes.

Erſtes Heft.

Seite

Ueber den Begriff der göttlichen Dreieinigkeit von Prof. Dr. Ch. H. Weiße 1

Der Begriff des negativ Abſoluten und der negativen Philoſophie vom Herausgeber (Schluß) 21

Die philoſophiſche Litteratur der Gegenwart (Siebenter Artikel): die logiſche Frage zwiſchen Trendelenburg und Gabler. Der gegenwärtige Zuſtand der Hegelſchen Schule. Kampf des „abſoluten Wiſſens“ gegen den Empirismus. Neue Syſtemanſätze. Vom Herausgeber

1) Die logiſche Frage in Hegels Syſtem. Von A. Trendelenburg Leipzig 1843.

2) Die Hegelſche Philoſophie u. ſ. w. von G. A. Gabler. Erſtes Heft, Berlin 1843.

3) Beleuchtung der neuen Schelling'ſchen Lehre u. ſ. w. von Alexis Schmidt, Berlin 1843.

4) Die Philoſophie und die Wirklichkeit von J. E. Glaſer, Berlin 1843.

5) Grundzüge des wahren und wirklichen abſoluten Idealismus von Conſtantin Frantz, Berlin 1843.

6) Spekulative Studien von C. Frantz. Erſtes Heft: über die Freiheit, Berlin 1843.

7) Die falſche Wurzel des Idealismus u. ſ. w. von F. Dorguth, Magdeburg 1843 43

Die innere Wahrheit der Religion von Dr. Karl Bayer . . . 129

Zweites Heft.

Seite

Der bisherige Zuſtand der praktiſchen Philoſophie in ſeinen Umriſſen. Ein kritiſcher Verſuch: J. Kant, J. G. Fichte, Hegel, Schleiermacher. Vom Herausgeber 161

Herbart's Ontologie, von Prof. Dr. H. Lotze 203

Ueber den Begriff Gottes, als Princip der Philoſophie, mit Rückſicht auf das Hegelſche und Neu-Schellingſche Syſtem. Von Dr. J. U. Wirth 235

Die philoſophiſche Litteratur der Gegenwart. Von Prof. Dr H. Ulrici. Achter Artikel 295

1) Chr. A. Brandis, Handbuch der Geſchichte der Griechiſch-Römiſchen Philoſophie. II. Theil 1. Abtheil. Berlin 1844.

2) J. Hillebrand, der Organismus der philoſophiſchen Idee in wiſſenſchaftlicher und geſchichtlicher Hinſicht. Dresden u. Leipzig 1843.

3) Chr. J. Braniß, Geſchichte der Philoſophie ſeit Kant. Erſter Theil. Ueberſicht des Entwicklungsganges der Philoſophie in der alten und mittlern Zeit. Breslau 1842.

4) C. Biedermann, die deutſche Philoſophie von Kant bis auf unſere Zeit, ihre wiſſenſchaftliche Entwicklung und ihre Stellung zu den politiſchen und ſocialen Verhältniſſen der Gegenwart. 2 Bände. Leipzig 1842.

5) C. L. Michelet, Entwicklungsgeſchichte der neueſten deutſchen Philoſophie mit beſonderer Rückſicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings mit der Hegelſchen Schule. Berlin 1843.

6) H. M. Chalybäus, hiſtoriſche Entwicklung der ſpeculativen Philoſophie von Kant bis Hegel, 3. Ausg. Dresden 1843.

Nachtrag zur Abhandlung über den Begriff der Dreieinigkeit. Von Prof. Dr. Weiße 312

Digitized by Google

Noch ein Wort über den Begriff der göttlichen Dreieinigkeit.

Von

Prof. Dr. Ch. H. Weiße.

Der Begriff der göttlichen Dreieinigkeit iſt in Bd. VII. Hft. 2 dieſer Zeitſchrift vom Herausgeber derſelben in einem Sinne beſprochen worden, gegen welchen Ref. ſeine Bedenken bereits in ſeiner neuerlich erſchienenen Schrift: das philoſophiſche Problem der Gegenwart (Leipz. 1842) dargelegt hat. Wenn Ref. hier nochmals auf denſelben Gegenſtand zurückzukommen ſich erlaubt, ſo geſchieht es, um einen Geſichtspunkt geltend zu machen, der bisher in dieſen Verhandlungen noch nicht zur Sprache gekommen iſt, von deſſen ausdrücklicher Beachtung und Beſprechung er ſich aber wo nicht ein Mehreres, ſo doch jedenfalls dieß verſprechen zu dürfen glaubt, daß ſie die Frage, ob über dieſen wichtigen Begriff eine Vereinigung unter ſonſt in ſo vielfacher Beziehung Gleichgeſinnten möglich iſt, um einen Schritt ihrer Löſung näher bringen wird.

Der Geſichtspunkt, den ich meine, betrifft die Stelle, die in der kirchlichen Dreieinigkeitslehre den Begriff der Perſon, der Perſönlichkeit einnimmt. Ich habe ſchon früher zu wiederholten Malen auch in dieſer Zeitſchrift (Bd. I. S. 190 f. Bd. III. S. 359 f.) auf die Bedeutung aufmerkſam gemacht, welche darin liegt, daß die Kirchenlehre dieſen Begriff überall nur in der Dreizahl, nie in der Einzahl, auf Gott anwendete. Indeſſen iſt das dort Geſagte noch nicht genügend, den eigentlichen Grund dieſer paradoxen Wendung zu Tage zu bringen und den Anſtoß hinwegzuräumen, den der kirchliche Trinitätsbegriff Vielen auch derer

Digitized by Google

giebt, die ſonſt von der Kirchenlehre und der in ihr enthaltenen Philoſophie keineswegs geringſchätzig denken. Meine ſpätern Abhandlungen dieſes Begriffs (in der eben genannten Schrift, und früher noch in den Theolog. Studien und Kritiken, 1841 Heft 2), die, wie ich glaube, ſeinen philoſophiſchen Gehalt und Sinn vollſtändiger an's Licht gezogen haben, berühren dagegen gerade dieſen Punkt, die Bedeutung, die in ihm dem Worte Perſon beigelegt iſt, nur vorübergehend, und auf eine Weiſe, die vielleicht der Meinung Raum zu geben ſcheinen könnte, als gedächte ich gegenwärtig dieſen Ausdruck als einen nur auf zufällige Veranlaſſung in die Kirchenlehre aufgenommenen preiszugeben. Dem aber iſt keineswegs ſo; ich glaube vielmehr nach wie vor, wenn irgendwo ſonſt, ſo gerade hier, in der Wahl dieſes ſonderbar ſcheinenden Ausdrucks den philoſophiſchen Inſtinkt der kirchlichen Dogmatik bewundern zu müſſen, jenen Inſtinkt, der freilich, eben weil er nur Inſtinkt war, für ſich ſelbſt noch nicht in allen Stücken zum deutlichen Bewußtſein deſſen, was er eigentlich meinte, hindurchgedrungen iſt.

Daß dem kirchlichen Sprachgebrauche, ſo wie er ſich, beſonders durch die Einwirkung des Auguſtinus, in der lateiniſchen Kirche befeſtigt hat und in das athanaſiſche Symbolum übergegangen iſt, im Allgemeinen die nämliche Vorſtellung zum Grunde liegt, die auch wir mit dem Worte Perſon verbinden, darüber kann wohl kein Zweifel ſein. Zwar finden wir, daß in dem früheſten Gebrauch, den die Schriftſteller der Kirche, zum Theil, wie z. B. Tertullian, noch halb furchtſam und zögernd, von dieſem Worte und dem gleichbedeutenden griechiſchen machten, noch vielfach die ältere Bedeutung deſſelben hindurchſcheint, nach welcher es bekanntlich eine Maske, eine Rolle im Schauſpiel bedeutet. Die Initiative zur feſtſtehenden, typiſchen Bezeichnung der Dreiheit in Gott durch dieſes Wort ſcheint zuerſt gerade von einem Solchen ergriffen worden zu ſein, der eben das, was die Kirche ſpäter mit dieſem Ausdruck bezeichnen wollte, in Abrede ſtellte, von Sabellius. Dieſer Gebrauch indeſſen war, nachdem die Lehre des Sabellius von der Kirche als Häreſis verwor-

Digitized by Google

ſen war, im Munde rechtgläubiger Lehrer nicht mehr möglich, und außerdem war ſchon von der Jurisprudenz her zu jener Zeit auch im gemeinen Sprachgebrauche die ſpätere Wortbedeutung hinreichend geläufig und über die ältere überwiegend, daß ſchon Boethius die ausdrückliche Definition geben konnte: **persona est rationalis naturae individua substantia.** Wir müſſen demnach annehmen, daß die Kirche, wenn ſie eine Dreiheit von Perſonen in Gott lehrte, hiermit wirklich nicht blos eine Dreiheit von Offenbarungsmomenten des in der Welt ſich manifeſtirenden Gottes, auch nicht eine Dreiheit der blos formalen Momente des Selbſtbewußtſeins, eine ſolche, wie ſie in dem einperſönlichen Selbſtbewußtſein des Menſchen ganz eben ſo, wie in dem göttlichen ſtatt finden müßte, ſondern wirklich eine Dreiheit individueller Vernunftſubſtanzen (Hypoſtaſen) oder, wie ich es anderwärts ausgedrückt, eine Dreiheit von Mittelpunkten der Selbſtheit oder Ichheit in Gott hat ſetzen wollen. Iſt aber dem ſo, ſo bleibt uns in Bezug auf dieſe Lehre der Kirche offenbar nur folgende Alternative. Entweder wir müſſen die Kirche der Gedankenloſigkeit in der Wahl ihrer ſymboliſchen Ausdrücke bezüchtigen, wir müſſen, mit Strauß, ihr vorwerfen, daß ſie den Gläubigen ein Bekenntniß vorgelegt hat, welches Niemand beſchwören kann, ohne die Geſetze des menſchlichen Denkens abzuſchwören; oder wir müſſen für jene Paradoxie eine wiſſenſchaftliche Rechtfertigung zu finden ſuchen. Letzteres dürfte uns jedoch nur dann gelingen, wenn wir vor Allem einen Standpunkt eingenommen hätten, der nicht, wie ſolches von dem ſtreng methodiſchen Standpunkte der neuern Spekulation allerdings gelten würde, als ein der Kirchenlehre, oder den philoſophiſchen Begründern dieſer Lehre, ſchlechthin fremder zu betrachten wäre.

Sehen wir uns nach einem ſolchen Standpunkt um, ſo werden wir wohl keinen der natürlichen Betrachtungsweiſe, die allenthalben der eigentlichen Spekulation zum Grunde liegt, aber von ihrer eigenthümlichen Methode noch unberührt iſt, näher liegenden ausfindig machen, als denjenigen, der uns in der unmittelbaren Vorſtellung des Begriffs der Perſönlichkeit, ſo wie wir

Digitized by Google

denſelben an uns ſelbſt realiſirt erblicken, gegeben iſt. Durch das Chriſtenthum in ſeiner geſchichtlichen Unmittelbarkeit war der Satz ausgeſprochen, daß Gott ein Geiſt iſt; es war die Forderung ausgeſprochen, ihn im Geiſt und in der Wahrheit anzubeten. Um ihn, dieſen Geiſt, zu erkennen, waren zwar die Gläubigen nicht ſowohl auf ihren eigenen Geiſt, als vielmehr auf den Geiſt Gottes ſelbſt, der ſich ihnen mitgetheilt hatte, hingewieſen worden. Denn wie nur der Geiſt des Menſchen weiß, was in dem Menſchen iſt, ſo vermag nur der Geiſt Gottes die Tiefen der Gottheit zu ergründen. Aber dieſe Hinweiſung eben auf den göttlichen Geiſt enthielt, in dieſer Analogie ſelbſt, die ſie aufſtellte zwiſchen dem Weſen Gottes und dem Weſen des Menſchen die unverkennbare Aufforderung, die Erkenntniß des göttlichen Weſens ſich durch ausdrückliche Vergegenwärtigung ſowohl ſeiner Aehnlichkeit mit dem menſchlichen, als ſeiner Verſchiedenheit von ihm zu erleichtern. Da nun zu dem Weſen des Menſchen vor allen Dingen die ſelbſtbewußte Vernünftigkeit, die Ichheit oder Perſönlichkeit gehört: ſo war ausdrücklich dieß eine Erwägung, welcher der durch das Chriſtenthum angeregte Geiſt der Forſchung gar nicht ausweichen konnte: ob und in welchem Sinne die ſelbſtbewußte Vernünftigkeit, die Ichheit oder Perſönlichkeit, den Attributen beizuzählen ſei, unter denen uns der Geiſt Gottes Gott zu denken lehrt.

Daß dieſe Frage im Allgemeinen nur mit Ja zu beantworten iſt, verſteht ſich für Jeden, der nicht eben dieſe Grundlehre des Chriſtenthums, daß Gott ein Geiſt iſt, zu einer leeren Formel machen will. Eben ſo aber drängen ſich Jedem, der nicht bei einer gedankenloſen Vorſtellung der göttlichen Perſönlichkeit ſich beruhigen mag, die Bedenken auf, welche ſchon ſo manchen Philoſophen ſich als eine unüberſteigliche Schwierigkeit bei dem Verſuche der Anwendung dieſes Begriffs auf die Idee der Gottheit entgegengeſtellt haben. Die Perſönlichkeit erſcheint im Menſchen als ein in enge Schranken Eingeſchloſſenes, nach allen Seiten Begränztes. Sie erſcheint nicht nur thatſächlich ſo, ſondern ihr Begriff ſelbſt erweiſt ſich als nothwendiger Weiſe an Gränzen gebunden; er ſelbſt, dieſer Begriff, fällt zuſammen mit dem einer

Digitized by Google

Gränze, einer Schranke, innerhalb deren ſich unſer geiſtiges Leben einherbewegt. Es bedarf in der That nur einer geringen Aufmerkſamkeit auf das, was in unſerm Selbſtbewußtſein den beharrlichen Gegenſtand oder Hintergrund dieſes Selbſtbewußtſeins ausmacht, auf die als bleibend in allem Wechſel der Gedanken, Empfindungen und Beſtrebungen vorgeſtellte Weſenheit, die wir unſer Ich nennen, um dieß gewahr zu werden. Nur dadurch vermögen wir dieſes Ich als Etwas, als ein wirklich Exiſtirendes vorzuſtellen, daß wir ihm in dieſem Vorſtellen Anderes, das nicht Ich bin, gegenüberſtellen und daß wir es im ausdrücklichen Gegenſatze dieſes Andern als ein, einerſeits durch dieſes Andere Beſtimmtes, andererſeits dieſes Andere Beſtimmendes denken. Eine Perſönlichkeit, die nichts Anderes ſich gegenüber hätte, von dem ſie Beſtimmungen erleiden, und auf das ſie wiederum beſtimmend gegenwirken könnte, würde eben dadurch außer Stand geſetzt, ſich ſelbſt in der Beſtimmtheit, die ſie von Anderen unterſcheidet, zu erfaſſen, ſich ihrer als eines Wollenden, das Etwas will, als eines Wirkenden, das Etwas wirkt, bewußt zu werden. Sie wäre das ewig Eine, das weder in ſich, noch außer ſich einen Unterſchied hat. Denn auch um in ſich ſelbſt einen Unterſchied zu ſetzen, müßte ſie doch die Möglichkeit eines Unterſchiedes überhaupt vorausſetzen, ein Unterſchied überhaupt aber iſt nothwendig auch ein Unterſchied von der Ichheit als ſolcher, und die Ichheit, die ſolchen Unterſchied anerkennt oder ihn ſich zum Bewußtſein bringt, hat eben an ihm ihre Schranke oder ihr Nicht-Ich. So die Perſönlichkeit des endlichen Geiſtes, die einzige, die wir aus unmittelbarer Erfahrung kennen. Von Gott dagegen, wiefern er als der Unendliche, der Abſolute gedacht werden ſoll, ſcheint es unzuläſſig, ſelbſt eine ſolche Schranke beſtehen zu laſſen, durch die auch nur die Möglichkeit, noch nicht die Wirklichkeit, eines Daſeins außer ihm geſetzt würde. Denn damit würde ja eben dieſe Möglichkeit als etwas Ihm Vorausgeſetztes, Ihn ſelbſt oder ſein eigenes Daſein Bedingendes anerkannt. Er ſelbſt alſo hörte auf, in unſerer Vorſtellung der Vorausſetzungsloſe, der Unbedingte zu ſein.

Jedermann weiß, wie Erwägungen der hier bezeichneten Art,

Digitized by Google

um nur von Philoſophen der neuern Zeit, und nur von Solchen zu ſprechen, die, indem ſie auf die Vorſtellung eines perſönlichen Gottes verzichteten, damit keineswegs auf die Idee der Gottheit überhaupt verzichtet zu haben meinten, unter Andern einen J. G. Fichte, einen Schleiermacher, dazu veranlaßt haben, die Anwendbarkeit des Begriffs der Perſönlichkeit auf Gott, wenigſtens die ſtrenge, wiſſenſchaftliche, in Abrede zu ſtellen. Der älteren chriſtlichen Philoſophie waren dergleichen Erwägungen um ſo näher gelegt, je weiter ihre Vorſtellung des Unendlichen, des Abſoluten, noch von dem Gedanken einer Immanenz der Gränze oder Schranke, welche der neuern Philoſophie jetzt ſo geläufig geworden iſt, entfernt war. — Man ſollte bei der Würdigung der chriſtlichen Glaubenslehre, ſo wie dieſe ſich im patriſtiſchen und ſcholaſtiſchen Zeitalter allmählig zum Syſteme ausgebildet hat, nie vergeſſen, mit welchen verhältnißmäßig für das Werk, welches ihr aufgetragen war, rohen, ungenügenden Werkzeugen ſie an ihre Arbeit gehen mußte. Ein ſolches Werkzeug nämlich bildete für ſie die Philoſophie, welche ſie aus dem heidniſchen Alterthum, als deſſen letzte, intellektuelle Frucht, überkommen hatte, die in Eins zuſammengeworfene, und darum nur mit abgeſtumpften Spitzen auftretende Spekulation der platoniſchen, peripatetiſchen und ſtoiſchen Schule, ein Gemengſel, in welchem eigentlich Nichts mit Klarheit und Entſchiedenheit hervortrat, als die eine, Alles verſchlingende und aufzehrende Idee, welche man zwar, von der Zeit des Sokrates und Platon her, die Idee des Guten nannte, von der man aber im Grunde Nichts zu ſagen wußte, als daß in ihr alle Unterſchiede vertilgt, alle Gegenſätze (alſo auch der Gegenſatz des Böſen gegen das Gute) nur als nichtſeiende enthalten ſeien, während man ihr ſelbſt ſtreng genommen nicht einmal das Sein, ſondern etwas, das mehr ſei als das Sein, ein Ueberſein (ὑπερεῖναι) zuzuſchreiben wagte. Wie hätte durch die Hülfe einer ſolchen Philoſophie der Begriff der Perſönlichkeit die ſcharfe Beſtimmtheit gewinnen können, die doch doppelt und dreifach erforderlich war, da wo es galt, mittelſt dieſes aus der Erfahrung des Endlichen entnommenen Begriffs der Idee des Unendlichen die

Digitized by Google

wiſſenſchaftliche Geſtalt und Form zu geben, die das Chriſtenthum verlangt, welches nun einmal nicht mit einem form- und geſtaltloſen Unendlichen ſich begnügen kann? Es hat dieſer Begriff, ſo zu ſagen, hinter dem Rücken jener Philoſophie, welche ſonſt in jeder formalen Beziehung für die wiſſenſchaftliche Ausbildung der Glaubenslehre die leitenden Principien abgab, in dieſelbe eingeführt werden müſſen, durch die Macht des natürlichen Verſtandes, vermöge deſſen ſich die Gläubigen ſagen mußten, daß Gott nicht Geiſt ſein könne, ohne Perſon zu ſein. Aber wenn die Philoſophie das Eindringen dieſes Begriffs in die kirchliche Dogmatik, ja ſelbſt in das Glaubensbekenntniß der Gemeinde nicht verhindern konnte: ſo trat ſie dagegen hinterher als die dialektiſche Macht an ihm hervor, welche zu dem Bekenntniß nöthigte, daß er nicht unmittelbar darauf Anſpruch machen könne, als die ontologiſche Form zu gelten, in welcher das Daſein Gottes geſetzt iſt. Die geſammte Trinitätslehre der alten Dogmatik iſt, wenigſtens ſo viel den *τρόπος ὑπάρξεως* betrifft, aus dieſem Kampfe zwiſchen dem durch das natürliche Bewußtſein geforderten Begriffe der Perſönlichkeit Gottes und dem ſpekulativen Begriffe des gegen alle Gränze und Schranke, und deßhalb auch gegen alle inwohnende Geſtaltung und Formbeſtimmung ſich negativ verhaltenden Abſoluten hervorgegangen. Das natürliche Bewußtſein, auf deſſen Seite in dieſem Kampfe zugleich der Inſtinkt einer höheren Entwicklung der Spekulation ſtand, hat geſiegt, inſofern es ihm gelungen iſt, dem Begriffe der Perſönlichkeit ſeine Bedeutung für den Ausdruck des eigenen Weſens der Gottheit zu ſichern. Die damalige Zeitphiloſophie aber hat geſiegt, inſofern durch ſie jenes Bewußtſein genöthigt worden iſt, auf die unmittelbare Setzung eines perſönlichen Gottes zu verzichten, und, die unperſönliche oder überperſönliche Einheit der abſoluten göttlichen Subſtanz anerkennend, die Perſönlichkeit nur als das Moment der Unterſcheidung oder der in ſich kreiſenden Lebendigkeit innerhalb dieſer Subſtanz feſtzuhalten.

Wir ſind jedoch keineswegs gemeint, bei dieſer blos phänomenologiſchen Erklärung des Trinitätsbegriffs ſtehen zu bleiben. Aus ihr würde ſich höchſtens dieß ergeben, daß der Trinitätsbe-

Digitized by Google

griff nur das nothdürftige Surrogat einer höhern metaphyſiſchen Entwicklung des Begriffs der Perſönlichkeit Gottes ſei; eine Art von juste-milieu zwiſchen dem geſunden Menſchenverſtand und der Spekulation einer niedern Stufe, leider vielleicht eine ſolche, die, wie es bekanntlich dem juste-milieu nicht ſelten begegnet, gegen beide entgegengeſetzte Parteien heftiger anſtieße, als dieſe ſelbſt gegen einander. Auch würde ohne Zweifel ein ſolches ungefähr das Ergebniß geweſen ſein, wenn der Verſtand, welcher ſich zum Vertreter des Momentes der Perſönlichkeit gemacht hatte, in der Weiſe etwa, wie nur zu oft der naturaliſtiſche Verſtand des neuern Deismus, ſich jeder Belehrung durch ſpekulative Vernunft unzugänglich erwieſen, und nur einer Nöthigung durch äußere Autoritäten nachgegeben hätte. Allein durchdrungen, wie dieſer Verſtand, der Verſtand der chriſtlichen Glaubenslehre, es war von dem tieferen Geiſte der chriſtlichen Religion, der ihm die Bedingungen immer gegenwärtig hielt, unter denen allein der wahre Gott zu begreifen iſt, hat er ſich dieß keineswegs zu Schulden kommen laſſen. Er hat vielmehr zu einer Zeit, da die eigentliche Spekulation noch nicht dazu gediehen war, den Begriff Gottes, ohne dadurch ſeiner Unendlichkeit und Unbedingtheit Eintrag zu thun, als einen durch inwohnende rationale Beſtimmungen in ſich begränzten und geſtalteten faſſen zu können, das Werk der ſpekulativen Vernunft, mit ihrem Geiſte ſich durchdringend, vorausgenommen, und dadurch einen Begriff erzeugt, deſſen weſentlichen Gehalt, wenn ſie auch ſeine Form noch für eine unzureichende erkennen darf, die weiter herangereifte Spekulation auch ihrerſeits, ohne ſich ſelbſt zu verläugnen, nicht mehr verläugnen kann.

Die Betrachtung nämlich, von der wir annehmen dürfen, daß ſie in der Hauptſache der dogmatiſchen Dreieinigkeitslehre zum Grunde liegt, iſt folgende. Gott, wenn er zufolge der Schriftlehre, die ihn als Geiſt bezeichnet, als Perſon, als ſelbſtbewußte vernünftige Individualität oder Ichheit zu faſſen iſt, kann doch nicht in menſchlicher Weiſe Perſon ſein. Denn in dem Menſchen finden wir die Perſonalität bedingt durch den Gegenſatz eines Nicht-Ich; eines Seins, das nicht zu ſeiner Perſönlichkeit

Digitized by Google

gehört. Oder genauer, wir finden ſie bedingt nicht durch einen einfachen, ſondern durch einen doppelten Gegenſatz, nämlich einerſeits durch die von der Wirklichkeit des perſönlichen Daſeins unterſchiedene Möglichkeit ſowohl dieſes, als auch, mit dieſem zugleich, und auf ganz gleiche Weiſe unendlichen andern Daſeins, andrerſeits durch die Wirklichkeit einer Außenwelt. Keiner dieſer beiden Gegenſätze kann wegfallen, ohne daß mit ihm das eigene perſönliche Daſein des Menſchen aufhört, zu ſein, oder das zu ſein, was es iſt, nämlich eben perſönliches. Denn der Begriff der Perſönlichkeit ſchließt ein, daß das Perſönliche ſich zugleich als ein in ſeiner Beſonderheit und Einzelheit Beſtimmtes, und in dieſer Beſtimmtheit doch wiederum als frei, d. h. als ein Allgemeines wiſſe. Nun aber iſt dem Menſchen ſeine Beſtimmtheit weſentlich von Außen, durch den Cauſalzuſammenhang mit der Außenwelt gegeben, die Freiheit aber hängt eben ſo weſentlich an einer unbegränzten Möglichkeit des So- oder Andersſeins, welche, indem ſie dem perſönlichen Geſchöpf als inwohnend und die Allgemeinheit ſeiner vernünftigen Natur ausmachend geſetzt wird, doch eben ſo weſentlich als über ſeine Beſonderheit hinausgreifend, und alſo unabhängig von ihm beſtehend zu denken iſt. Keines von beiden aber kann von der Gottheit gelten, weder daß es ihr gegenüber eine in ihrer Wirklichkeit ſelbſtſtändige Außenwelt, noch daß es über dem perſönlichen Gotte und der unperſönlichen Außenwelt eine Beide umfaſſende Möglichkeit des Daſeins giebt. Vielmehr iſt Gott ſich ſelbſt ſeine Möglichkeit, eben ſo, wie er ſich ſelbſt der Inhalt oder die Beſtimmtheit ſeines Daſeins iſt, der entſprechende Inhalt, wie für den Menſchen derjenige, der ihm nur durch die Außenwelt gegeben werden kann. Was alſo in dem menſchlichen Geiſte den Gegenſatz zum Ich des Menſchen bildet, jenes doppelte Nicht-Ich, die im Denken, in reiner Vernunft begründete Möglichkeit eines Daſeins überhaupt und die erfahrungsmäßige Wirklichkeit des Daſeins der Außenwelt: dieſes Beides kann für Gott nicht als ein Gegenſatz zu dem Inhalte Seiner Perſönlichkeit, nicht als ein Nicht-Ich vorhanden ſein. Beides wird vielmehr, wiefern es dennoch auch für Gott

Digitized by Google

vorhanden ſein ſoll, — und Beides muß für ihn vorhanden ſein, wenn nicht der Begriff der Perſönlichkeit in Gott zu einem leeren Worte werden ſoll, bei welchem ſich nichts Vernünftiges denken läßt, — ausdrücklich ſelbſt als Ich, ſelbſt als Perſon, in Ihm geſetzt ſein müſſen.

Dieß die Schlußkette, von der ich behaupte, daß ſie, bewußt oder unbewußt, zu allen Zeiten der Lehre der chriſtlichen Dogmatik von einem nicht blos ſchlechthin dreieinigen, ſondern dreiperſönlichen Gotte zum Grunde gelegen hat. Es giebt ſich dieſelbe, wie man leicht gewahr wird, nicht für eine im ſtrengeren Wortſinn wiſſenſchaftliche ſpekulative Deduktion des Begriffs der göttlichen Dreieinigkeit oder Dreiperſönlichkeit. Sie kann dafür ſich ſchon aus dem Grunde nicht geben, weil ſie den Begriff der Perſon, der Perſönlichkeit, ſtatt ihn, wie ſie dann unſtreitig müßte, auf dem Wege ontologiſcher Dialektik als einen metaphyſiſch nothwendigen zur Bezeichnung eines Daſeins, welches uns für das höchſte oder abſolute gelten ſoll, gewonnen zu haben, vielmehr aus dem natürlichen Menſchenverſtande, aus der Vorſtellungswelt des gemeinen Lebens entnimmt und damit als mit einer von vorn herein zugeſtandenen Vorausſetzung gebahrt. Eben deßhalb auch bin ich weit entfernt, für den Begriff der perſönlichen Dreieinigkeit in Folge dieſer Betrachtung vom philoſophiſchen Standpunkt aus die unbedingte wiſſenſchaftliche Geltung in Anſpruch zu nehmen, die nur ſolchen Begriffen zukommt, welche an einer beſtimmten Stelle des Syſtemes ſich durch die ſtreng methodiſche Dialektik, in der kein Glied fehlen darf, welches von einem Vorangehenden zu einem Nachfolgenden überzuleiten dienen ſoll, ergeben haben. Denn geſetzt auch, was ich nicht in Abrede ſtelle, der Begriff der Perſönlichkeit überhaupt könne in unſerer heutigen Metaphyſik bereits als ein dialektiſch hinreichend feſtgeſtellter gelten, um ſeine Unentbehrlichkeit für die Denkbarkeit eines Daſeins überhaupt hier ohne Weiteres vorausſetzen zu dürfen: ſo würde doch daraus nicht folgen, daß, wenn daran gegangen werden ſollte, ihn auf das höchſte Seiende, auf die Idee der Gottheit anzuwenden, er der Nothwendigkeit einer weitern dialektiſchen Umbildung enthoben

ſei. Es würde nicht folgen, daß es genüge, ihn nur ſo geradezu in einer durch äußerliche Betrachtung zu gewinnenden numeriſchen Beſtimmtheit herzunehmen, ihn zu verdoppeln oder zu verdreifachen, um dadurch ſolche Anwendbarkeit zu ermöglichen. Mit gleichem Rechte könnte man ja dann irgend eine niedere Kategorie der Metaphyſik, könnte man vielleicht die erſte beſte der zunächſt für das räumliche, körperliche Daſein ausgeprägten Kategorieen aus dem dialektiſchen Fluſſe, in welchem wiſſenſchaftlich die Geſammtheit aller Kategorieen entſteht, herausnehmen und ſie, in ähnlicher Weiſe äußerlich aufgeſtutzt, auf die Gottheit übertragen. Alſo, wie geſagt, nicht von einer wiſſenſchaftlichen Geltung des Begriffs der göttlichen Dreiperſönlichkeit, nicht von einem ſtreng wiſſenſchaftlichen Beweiſe für dieſen Begriff, iſt hier die Rede. Es iſt nur die Rede von einem Raiſonnement, welches, auf die Grundlage der Lehre des Chriſtenthums, daß Gott ein Geiſt ſei, und der an dieſe Lehre ſich knüpfenden Vorausſetzung des natürlichen Menſchenverſtandes, daß er dann auch Perſon, d. h. rationalis naturae individua substantia ſein müſſe, ein zwiſchen dieſer Vorausſetzung und der ſpekulativen Idee des Unendlichen, Abſoluten, ſo zu ſagen, getheilter, weil von beiden in gleichem Maaße eingenommener, dogmatiſcher Verſtand ſich vorgelegt haben wird. Was für weitere Gründe die ſpekulative Vernunft finden könne, ſolches Raiſonnement gut zu heißen oder zu verwerfen, — (ſchwerlich jedoch wird ſie es ſo unbedingt verwerfen können, daß ſie nicht wenigſtens ſeine relative Berechtigung und Gültigkeit für den Standpunkt, auf welchem es erfunden iſt, anerkennen ſollte) — das laſſen wir hier noch ganz dahingeſtellt. Es genügt, daß man uns zugebe: der Verſtand, der aus religiöſen Gründen den Begriff der Perſönlichkeit Gottes — den Begriff ſage ich, nicht blos den Namen — um jeden Preis feſthalten und doch dabei dem ſpekulativen Begriffe der Unendlichkeit und Abſolutheit des Göttlichen nichts vergeben will, könne nicht anders, als in der Weiſe ſchließen, wie wir ihn hier haben ſchließen laſſen. Er kann aber in der That nicht anders ſchließen, ſo gewiß nicht anders, ſo gewiß er den Begriff der Perſönlichkeit, der ihm als eine Voraus-

Digitized by Google

ſetzung gegeben iſt, nur zugleich mit den Bedingungen annehmen kann, unter denen er ihm gegeben iſt, und ſo gewiß er als ſolche Bedingungen eben die zwei genannten vorfindet. Denn jede dieſer Bedingungen würde, wenn ſie fehlen ſollte, eben damit den Begriff der Perſönlichkeit des Bodens berauben, auf welchem allein er für das natürliche Bewußtſein ſeine Gültigkeit und Bedeutung behaupten kann.

Aber wie? Haben wir uns nicht im Vorſtehenden, indem wir das Verhältniß der dogmatiſchen Begründer des Trinitätsbegriffs zu dem philoſophiſchen Gehalte dieſes Begriffs nach zwei Seiten näher zu beſtimmen ſuchten, in eine Schwierigkeit eigenthümlicher Art verwickelt? Wir müſſen auf der einen Seite zugeben, daß die Schlußkette, welche wir dieſen Begründern unterlegten, ſich doch nicht in der bewußten Ausdrücklichkeit, wie wir ſelbſt ſie hier darzulegen ſuchten, bei ihnen vorfindet, ſondern, als die Grundlage ihrer ſonſtigen Raiſonnements, und als das entſcheidende Motiv für den beharrlichen Gebrauch des Wortes Perſon für die Hypoſtaſen der göttlichen Dreieinigkeit, bei ihnen vorauszuſetzen iſt. Auf der andern Seite machten wir gerade in Bezug auf dieſe Schlußkette bemerklich, daß ſie doch nicht mit einer ſtreng philoſophiſchen Deduktion des Begriffs der göttlichen Dreieinigkeit zu verwechſeln iſt. Liegt hierin nicht ein Widerſpruch, oder vielmehr, haben wir uns damit nicht einer Halbheit ſchuldig gemacht, die nothwendig zu einem Widerſpruche führen muß? Handelte es ſich nur darum, eine unbewußte Triebfeder jenes dogmatiſchen Thuns aufzuzeigen: warum denn nicht lieber gleich auf das letzte Motiv hinweiſen, nämlich auf die philoſophiſche Wahrheit ſelbſt, die freilich damals nur unvollkommen zum Bewußtſein und noch unvollkommener zum Ausdruck gelangen konnte? Oder, wenn dieſe Wahrheit auch ſo jenem Zeitalter noch zu entfernt lag, wenn ſich in den Terminis der Dogmatik nicht reine Beſtimmungen der Idee, nur halbphiloſophiſche Verſtandesbeſtimmungen ausdrücken ließen: wird dann nicht der Grund jener Termini eben dadurch in dasjenige geſtellt, was dem Zeitalter, das ſie erfand, in ſeinem Bewußtſein gegenwärtig war, und muß er nicht dann auch in dem

Digitized by Google

mit Bewußtſein von ihm Ausgeſprochenen, nicht in etwas dahinter ſich Verbergendem, von ihm Verſchwiegenem zu ſuchen ſein? — Ich erwiedere hierauf, daß die von mir aufgeſtellte Schlußkette in der That Nichts enthält, was nicht in dem Bewußtſein des dogmenbildenden Zeitalters vollkommen gegenwärtig geweſen wäre. Daß in Gott allein die *Möglichkeit* aller Dinge enthalten iſt, daß es überhaupt gar keine Möglichkeit des Daſeins giebt, die nicht in dem Begriffe der Gottheit vollſtändig enthalten, oder mit ihm eines und daſſelbe wäre: dieß iſt ein der alten chriſtlichen Philoſophie und Dogmatik ſo geläufiger, ich möchte ſagen, für ſie ſo trivialer Satz, daß es überflüſſig wäre, ihn durch Anführung einzelner Stellen belegen zu wollen. Noch mehr gilt dieß von dem Satze, daß Gott auch kein wirkliches Daſein außer ſich hat, auf welches er oder welches auf ihn einwirken könnte. Es könnte alſo höchſtens dieß in Frage geſtellt werden, ob nicht das Dritte, die ausdrückliche Bedingtheit des Begriffs der Perſönlichkeit durch den Gegenſatz dieſes doppelten Nicht-Ich, dem Bewußtſein jener Zeit fremd geweſen ſei. Aber gegen dieſen Zweifel genügt es, an die oben angeführte Definition des Begriffs der Perſon zu erinnern. Denn offenbar unterſcheidet dieſelbe die individua substantia der Perſon von den Bedingungen und Vorausſetzungen, die ſie in dem Begriffe der rationalis natura zuſammenfaßt, und ſie ſpricht alſo das deutliche Bewußtſein aus, daß, wenn eine Perſon exiſtiren ſoll, zuvor der Begriff der rationalis natura gegeben ſein muß. Damit iſt allerdings zunächſt nur das Vorhandenſein einer über die Wirklichkeit der einzelnen Perſon hinausreichenden *Möglichkeit* ihres Daſeins ausgeſprochen. Aber daß in *dieſem* Ausſpruch für das philoſophiſche Bewußtſein, das ihn ausſprach, zugleich die Ausſage einer mit dieſer Möglichkeit unmittelbar verbundenen Wirklichkeit lag, wird Jeder zugeben, der ſich des ariſtoteliſchen Satzes erinnert, daß, wenn im Einzelnen allerdings die Dynamis der Entelechie, im Ganzen und Großen dagegen umgekehrt die πρώτη ἐντελέχεια allem und jedem δυνάμει ὄν vorangeht. — Ich glaube daher nicht zu viel zu behaupten, wenn ich alles Ernſtes dabei beharre, daß die Elemente, aus denen ſich das obige Raiſonnement

Digitized by Google

zuſammenſetzt, dem Bewußtſein des dogmenbildenden Zeitalters nichts weniger als fremd, daß ſie ihm vielmehr vollkommen geläufig waren. Was namentlich den Begriff der Perſon anlangt, ſo läßt ſich ſogar behaupten, daß das Bewußtſein der doppelten Schranke, ohne welche dieſer Begriff nicht gedacht zu werden vermag, jenem Zeitalter ſogar geläufiger noch war, als dem unſrigen. Die moderne Gewohnheit, dieſen Begriff auch als Einheit auf Gott zu übertragen, ſchreibt ſich erſt aus der Gedankenloſigkeit des neuern, naturaliſtiſchen Deismus her. Die neuere Zeit hat ſich erſt durch ihre ſpekulative Philoſophie von der Unzuläſſigkeit ſolcher Uebertragung belehren laſſen müſſen, während wir in dem kirchlichen Alterthum nirgends, auch bei den hartnäckigſten Monarchianern nicht, nur die leiſeſte Spur eines Verſuches finden, Gott ſchlechthin als Eine Perſon zu bezeichnen. Weit näher lag es dem älteſten chriſtlichen Glauben, wenigſtens dem von den Einflüſſen der damaligen Zeitphiloſophie berührten, — und nur als das Werk dieſes Glaubens iſt die kirchliche Dogmatik zu betrachten, — Gott als einen Geiſt vorzuſtellen, der nicht Perſon, nicht auf ſich ſelbſt ſich beziehende Ichheit im menſchlichen Sinne iſt. Die Einſicht, daß, wo Geiſt iſt, da nothwendig auch Ichheit und Perſönlichkeit ſein muß, hat ſich eben erſt im Verlaufe der Ausbildung jener Dogmatik erzeugt oder zum Bewußtſein gebracht.

Es bleibt freilich nach dieſem Allem noch immer der Einwand, daß die alte Dogmatik nicht ausdrücklich dieſe in ihr vorhandenen Momente eines eben für ihren Standpunkt, und zunächſt nur für ihn, gültigen Beweiſes der dreifachen Perſönlichkeit in Gott zu einem ſolchen Beweiſe zuſammengeſtellt hat. Was könnte ſie, ſo werden noch immer die Gegner fragen, was könnte ſie wohl bewogen haben, von dieſer Einſicht, in deren Beſitze ſie war, keinen Gebrauch zu machen? Weßhalb ſollte ſie es einer ſpätern Zeit, einer ſolchen, die vielleicht gar ſchon über das Bedürfniß eines ſolchen Beweiſes hinaus iſt, überlaſſen haben, jene Momente wieder hervorzuſuchen, und aus ihnen den Beweis zuſammenzuſtellen? Die richtige Antwort auf dieſe Frage ergiebt ſich aus einem Blicke auf die Entſtehungsgeſchichte der Trinitätslehre in der chriſtlichen

Digitized by Google

Dogmatik. Man erinnere ſich, daß die Dreiheit in Gott von der heiligen Schrift und der in ihr enthaltenen göttlichen Offenbarung her, längſt bekannt war, ehe man daran gedacht hatte, ſie als eine Dreiheit von Perſonen zu faſſen. So entſchieden es in Abrede geſtellt werden muß, was man oft behaupten hört, daß die Schrift von keinen begrifflichen Unterſchieden in dem Weſen Gottes, ſondern nur von unterſchiedenen Momenten der göttlichen Offenbarung etwas wiſſe: ſo unläugbar iſt, daß die Schrift die göttliche Dreiheit nicht in dieſer ausdrücklichen Form begrifflicher Unterſcheidung, ſondern dadurch der Welt zum Bewußtſein gebracht hat, daß ſie, die Weſenheit des Vaters als das an und für ſich Gewiſſe, als den nothwendigen Grund von Allem vorausſetzend, die Weſenheiten des Sohnes und des Geiſtes in concreter thatſächlicher Offenbarung dem unmittelbaren Anſchauen vorführte. Die Faſſung der Dreieinigkeit nach dem τρόπος ἀποκαλύψεως iſt ſonach in der Ausbildung der Kirchenlehre ohne Zweifel älter als jene nach dem τρόπος ὑπάρξεως. Man glaubte an eine Dreiheit der göttlichen Weſenheiten, weil man die Weſenheit des Sohnes in der Geſtalt eines wirklichen Menſchen von Angeſicht zu Angeſicht geſchaut, die Weſenheit des Geiſtes in den lebendigen Wirkungen, die er in den Seelen der Gläubigen übte, empfunden hatte, nicht, weil man in rein begrifflicher Erkenntniß gefunden hatte, daß Gott, um Gott zu ſein, nothwendig eine Dreiheit von Hypoſtaſen oder Perſonen ſein müſſe. In Folge dieſes, aus dem lebendigen Quell der Offenbarung geſchöpften Glaubens bedurfte es, als man endlich dazu ſchritt, eine begriffsmäßige Beſtimmung für die Daſeinsform, unter welcher die Hypoſtaſen in dem eigenen Weſen Gottes, nicht blos in ſeiner Offenbarung ad extra geſetzt ſind, aufzufinden, längſt nicht mehr eines Beweiſes für das wirkliche Vorhandenſein dieſer Dreiheit. Die Dreiheit als ſolche war bereits das allgemein Zugeſtandene, als der Begriff der Perſönlichkeit anfing, in der dogmatiſchen Entwicklung eine Rolle zu ſpielen. Wie hätte es bei dieſer Sachlage einem Kirchenlehrer einfallen können, auf dieſen Begriff, den annoch problematiſchen, in der orthodoxen Lehre erſt einzubürgernden, einen Beweis für

die Nothwendigkeit der Dreiheit in Gott begründen zu wollen? Nicht, um die Perſönlichkeit Gottes vor der philoſophiſchen Vernunſt zu retten, war man auf die Dreieinigkeit gekommen, ſondern umgekehrt, nachdem unter dem eigenen Einfluſſe des Chriſtenthums, durch welches die Formbeſtimmungen des geiſtigen Daſeins ſo ſehr in den Vordergrund des Weltbewußtſeins gerückt worden waren, die Vorſtellung der Perſönlichkeit für dieſes Bewußtſeins eine ſo entſchiedene Wichtigkeit erhalten hatte, ſuchte man für dieſe Vorſtellung einen Platz in dem ſchon feſtgeſtellten Begriffe des dreieinigen Gottes. Daß man dieſen Platz nicht in dem Begriffe der Einen göttlichen Subſtanz, ſondern in dem der dreifachen Hypoſtaſen fand, dieß darf unter dieſen Umſtänden uns für einen eben ſo unzweideutigen Beweis gelten, daß das oben dargelegte Bewußtſein über die concreten Bedingungen des Begriffs der Perſönlichkeit in der That dieſer Lehrentwickelung zum Grunde lag, als wenn der Ausdruck, den wir dieſem Bewußtſein gegeben haben, ſich in der entſprechenden wörtlichen Faſſung ſchon dort vorfände.

Eine Forderung iſt indeß noch übrig, die nicht unerfüllt bleiben darf, wenn unſer Recht zur obigen Argumentation nicht zuletzt dennoch als ein uſurpirtes erſcheinen ſoll. Wir haben ſo eben auf die Thatſache hingewieſen, daß die Dreiheit der göttlichen Weſensbeſtimmungen längſt vorher von der Kirche anerkannt, längſt vorher dieſer Grundſtein zum Gebäude ihrer Glaubenslehre gelegt worden war, ehe daran gedacht worden iſt, dieſe Drei, den Vater, den Sohn und den Geiſt, als Perſonen zu bezeichnen. In der Anerkennung dieſer Thatſache iſt unläugbar das Zugeſtändniß ſchon enthalten, daß auch der Begriff jeder einzelnen dieſer drei Hypoſtaſen in der Hauptſache ſchon feſtgeſtellt war. An jede derſelben mußte ſich bereits, ſchon in Folge der lebendigen concreten Bedeutung, die ſie als reale Momente des wirklichen Offenbarungsproceſſes haben, eine Vorſtellung knüpfen, an welcher im Weſentlichen durch das gemeinſchaftlich ihnen ertheilte Prädikat der Perſönlichkeit nichts geändert werden konnte. Wie nun werden wir das Zuſammentreffen dieſer Vorſtellungen, dieſer Begriffe, mit denjenigen

Digitized by Google

Beſtimmungen zu erklären haben, welche durch die obige Argumentation für die perſönlichen Einheiten gefordert ſind, worin die Eine göttliche Subſtanz auseinander treten ſoll? Denn aus der Argumentation ſelbſt ergab ſich keineswegs nur eine gleichgültige Dreizahl von Perſonen überhaupt. Es war ausdrücklich in ihr enthalten, daß durch das eine der Momente, welche dort als Perſönlichkeiten bezeichnet wurden, jene allgemeine Möglichkeit des Seins überhaupt ausgedrückt werde, durch welche, wie alles reale Daſein überhaupt, ſo auch das perſönliche Daſein bedingt iſt, durch das andere aber die concrete Wirklichkeit der Außenwelt, welche jeder endlichen, creatürlichen Perſönlichkeit als ihr reales Nicht-Ich gegenüberſteht. Hierin liegt, wir dürfen es uns nicht verhehlen, eine Schwierigkeit, die unſere Erklärung mit dem Geſchichtlichen, dem wir ſie doch angepaßt zu haben glauben durften, wieder zu entzweien droht. Denn freilich, wenn es dabei bleiben ſollte, daß die concrete, anſchauliche Beſtimmtheit der göttlichen Offenbarungsmomente, aus denen die Kirchenlehre die Trinität der Hypoſtaſen gebildet hat, ganz und gar nichts gemein hat mit der begrifflichen Beſtimmtheit dieſer Hypoſtaſen, wiefern dieſelben, zufolge der obigen Betrachtung, als eben ſo viele ſubjektive Mittelpunkte des perſönlichen Daſeins der Gottheit gefaßt werden ſollen: ſo würde damit die Berechtigung wegfallen, der kirchlichen Dogmatik in Bezug auf den Gebrauch, den ſie von dem Begriffe, oder, wie wir dann wohl richtiger ſagen müßten, vielmehr nur von dem Worte der Perſönlichkeit gemacht hat, dieſe Betrachtung unterzulegen.

Hier nun iſt es, wo ich, zum Behufe der Nachweiſung eines wirklichen, hiſtoriſchen Zuſammenhanges zwiſchen dem ſcheinbar Unzuſammenhängenden, das Ergebniß meiner frühern Unterſuchungen über den Trinitätsbegriff zu Hülfe nehmen darf. Ich darf es um ſo mehr, als auch geſchichtlich kein Zweifel darüber obwaltet, daß, zwar nicht die erſte, aber doch die für den ſymboliſchen Sprachgebrauch der lateiniſchen Kirche entſcheidende Anwendung des Wortes Perſon von demſelben Kirchenlehrer herrührt, welcher zugleich der Urheber jener philoſophiſchen Begründung des

Digitized by Google

Trinitätsbegriffs iſt, die wir gutes Recht haben, als die von der Kirche ſelbſt angenommene und gutgeheißene anzuſehen, auf Auguſtinus. Es iſt bekannt, wie in dieſer Begründung die drei göttlichen Hypoſtaſen in der Hauptſache auf die drei Grundbeſtimmungen des Geiſtes: memoria, intelligentia und voluntas zurückgeführt werden, — zurückgeführt, ſage ich; denn daß es ſich, trotz des entgegengeſetzten Scheines, wenn man ſich an den bloßen Buchſtaben jener Darſtellungen halten wollte, in der That von etwas mehr, als einer bloßen Analogie, einem blos äußerlichen Parallelismus handelt, auch dieß glaube ich bewieſen zu haben. Ferner iſt von dieſer Begründung gezeigt worden, daß ſie, auf der Grundlage der, auch durch ſie unangetaſtet gebliebenen, ja auf das Ausdrücklichſte bekräftigten und näher motivirten Anſchauung des bibliſchen *τρόπος ἀποκαλύψεως*, für den *τρόπος ὑπάρξεως* des Trinitätsbegriffs eine Beſtimmung gefunden hat, welche in Wahrheit der Forderung genügt, die in der obigen Argumentation hinſichtlich der metaphyſiſchen Bedeutung der drei perſönlichen Hypoſtaſen enthalten war. Den Inhalt deſſen nämlich, was Auguſtinus memoria nennt, — den urſprünglichen verſteht ſich, die Natur dieſer geiſtigen Weſenheit ausmachenden, nicht den erſt durch die intelligentia und die voluntas erzeugten und ſolchergeſtalt a posteriori auch in die memoria geſetzten Inhalt, — bildet nach den eigenen, nachweisbaren Beſtimmungen dieſes Kirchenlehrers daſſelbe, was wir nach der Terminologie unſerer neuern Philoſophie den Inhalt des reinen Selbſtbewußtſeins, oder auch den reinen Vernunftinhalt nennen. Dieß aber iſt eben nichts Anderes, als die aller Wirklichkeit vorangehende Möglichkeit des Daſeins, oder mit andern Worten, das abſolute Prius, welches auch die moderne Philoſophie ſchon zu verſchiedenen Malen mit dem Namen des reinen, oder auch des abſoluten Ich bezeichnet hat, während ſie doch nicht in Abrede ſtellen kann, daß zu dem endlichen Geiſte des Menſchen dieſer Inhalt vielmehr die Bedeutung eines ſchlechthin Vorausgeſetzten, alſo eines Nicht-Ich hat. Dem entſprechend wird durch intelligentia die ſchöpferiſche Intelligenz bezeichnet, die auf der Grundlage des reinen

Vernunftbewußtſeins und des darin enthaltenen abſoluten Denkgeſetzes, dem Dritten, der voluntas, ihren Stoff, ihr Material erzeugt, woran ſie ſich zu bethätigen hat, auf entſprechende Weiſe, wie der menſchliche Wille an demjenigen, was gemeinhin ſein Nicht-Ich genannt wird, nämlich an der realen Außenwelt, ſich bethätigen muß. Die Perſönlichkeit der göttlichen intelligentia, oder das *Verbum*, der Logos, iſt demnach ganz eben ſo, wie die Perſönlichkeit der memoria oder der ewige Vater noch im ausdrücklichen Unterſchiede von dem, was in dem endlichen Geiſte das Moment der Perſonalität ausmacht, nämlich von dem Willen, als Perſönlichkeit geſetzt. Sie iſt, gleich jener, die Hypoſtaſe einer geiſtigen Weſenheit, deren Begriff dort (im Geiſte des Menſchen) in der Beziehung auf ein Nicht-Ich aufgeht, das aber in der Gottheit eben nicht als Nicht-Ich geſetzt ſein kann; und ſomit die Hypoſtaſe eines ſolchen Nicht-Ich ſelbſt zu einem Ich. Sie iſt es aber weſentlich erſt dadurch (was auf ganz gleiche Weiſe auch von der memoria gilt), daß Beiden gegenüber das dritte Moment, der göttliche Geiſt als Wille, voluntas, beſtimmt iſt. Denn erſt dadurch wird überhaupt das Moment der Perſönlichkeit nach ſeiner begriffsmäßigen Wahrheit in dieſen Zuſammenhang der göttlichen Weſensbeſtimmungen eingeführt, ſo daß es nun auch rückwärts auf die Vorausſetzungen derjenigen Hypoſtaſe, in welcher dieſes Moment ſeinen eigentlichen Sitz hat, bezogen werden kann. — Es iſt aus dieſem Grunde ſehr zu beachten, daß erſt durch Auguſtinus die dritte Hypoſtaſe, der göttliche Geiſt, als voluntas bezeichnet worden iſt, während für die beiden erſten ſich der auguſtiniſchen in der Hauptſache entſprechende Bezeichnungen (für die erſte νοῦς, für die zweite λόγος) ſchon bei ältern griechiſchen Kirchenlehrern vorfinden. Mit dieſer Bezeichnung der dritten Hypoſtaſe, als des Willens, des Willens der göttlichen Liebe, welcher die zwei erſten ausdrücklich in Eins ſetzt, indem er ſie als unterſchiedene vorausſetzt, war allererſt die Idee der göttlichen Weſensdreiheit ſo weit feſtgeſtellt und in ſich abgeſchloſſen, daß nun auch der Begriff der Perſönlichkeit nicht blos in der ſchwankenden, uneigentlichen Weiſe, wie hin und wieder

Digitized by Google

auch früher, ſondern in ſtrengerer Beſtimmtheit, wenn auch vielleicht noch nicht ganz in der Beſtimmtheit, welche die vorgeſchrittene philoſophiſche Wiſſenſchaftlichkeit unſerer Zeit verlangen muß, auf ſie angewandt werden konnte.

Durch dieſe Thatſachen der Entwickelungsgeſchichte des Trinitätsbegriffs wird es meines Erachtens außer Zweifel geſtellt, daß die metaphyſiſche Unterlage, welche wir im Obigen dieſem Begriffe zu geben ſuchten, auch was die hiſtoriſche Geſtalt deſſelben betrifft, keineswegs eine blos eingebildete iſt. Für diejenigen freilich, welche von der Anſicht ausgehen, daß allenthalben im Chriſtenthum, ſchon von der altteſtamentlichen Grundlage her und dem entſprechend auch in der eigenen Lehre Chriſti, der Begriff des perſönlichen Gottes als das ſchlechthin Erſte, als die abſolute Vorausſetzung zu betrachten iſt, wird es immer etwas Paradoxes behalten, wenn ſich aus dieſer Betrachtung ergiebt, daß das philoſophiſche Bewußtſein von der Bedeutung des Begriffs der Perſönlichkeit der Glaubenslehre zuerſt an demjenigen Offenbarungsmomente aufgegangen iſt, in welchem man gemeinhin von allen am wenigſten die Perſönlichkeit zu ſuchen pflegt, an dem Momente des heil. Geiſtes. Ja es kann nicht ausbleiben, insbeſondere nach den Erfahrungen, die man an gewiſſen neuern Syſtemen gemacht zu haben glaubte, daß manche ſich für orthodox haltende, obgleich nichts weniger, als kirchlich rechtgläubige Zionswächter, eben dieſe Faſſung, die in den heil. Geiſt als den göttlichen Willen das eigentliche Moment der Perſönlichkeit Gottes ſetzt, als eine von Haus aus pantheiſtiſche oder nothwendig zum Pantheismus führende, auf das Heftigſte verunglimpfen werden. Nicht dieſen Letzteren, denn mit ihnen laſſen wir uns überhaupt auf keinen Streit ein, wohl aber den Erſteren geben wir zu bedenken, wie wenig es mit der von uns eröffneten Einſicht in den dogmatiſchen Entwicklungsgang unverträglich iſt, anzuerkennen, was freilich kein Unbefangener in Abrede ſtellen kann, daß in der religiöſen Anſchauung die Vorſtellung des Moments der Perſönlichkeit längſt zuvor mit der Vorſtellung des lebendigen Schöpfergottes ſich verknüpfte, ehe die dogmatiſche Formel gefun-

Digitized by Google

den war, welche die Vorſtellung auch für das philoſophiſche Erkennen, ſoweit damals deſſen Anſprüche ſich erſtreckten, gerechtfertigt hat. Es wird nicht im Entfernteſten beſtritten, daß für die Vorſtellung, für die religiöſe Anſchauung, bereits der altteſtamentliche Jehovah ein perſönlicher Gott war, und eben ſo wenig, daß ſich Chriſtus für den Gott, von dem Er Seine Sendung ableitet, nimmer hätte des Ausdrucks „himmliſcher Vater" bedienen können, wenn er dieſen Gott nicht als einen perſönlichen hätte vorgeſtellt wiſſen wollen. Aber etwas Anderes iſt die, von der religiöſen Geſinnung unzertrennliche Vorſtellung, etwas Anderes die philoſophiſche, zum Behuf der wiſſenſchaftlichen Glaubenslehre unternommene Rechtfertigung, oder der Begriff dieſer Vorſtellung. Daß vor dem philoſophiſchen Denken die Perſönlichkeit des Jehovah noch ungerechtfertigt war, dieſes Bewußtſein ſehen wir unter den Hebräern ſeit ihrer erſten Bekanntſchaft mit alexandriniſcher Philoſophie, ja ſchon vor derſelben, in jener Welt- und Lebensweisheit, die in den ſalomoniſchen Sprüchen niedergelegt iſt, aufdämmern. Das bereits dort erſichtliche Streben, die Idee der göttlichen „Weisheit" zu einer perſönlichen Geſtalt, wie ſpäter die des „Logos" zu hypoſtaſiren, würde ohne ſolches Bewußtſein nicht haben aufkommen können. Entſprechendes gilt, wie wenigſtens diejenigen nicht beſtreiten werden, die mit uns dahin einverſtanden ſind, daß unter den neuteſtamentlichen Begriffen des göttlichen Sohnes und des Geiſtes nicht blos Offenbarungsformen des Einen Gottes zu verſtehen ſind, von den ebengenannten Begriffen. Nie hätte es im Chriſtenthum zu der Lehre von der Gottheit des Sohnes und des Geiſtes kommen können, wäre die Vorſtellung von der Perſönlichkeit des Vaters ſchon damals ähnlich, wie im modernen deiſtiſchen Rationalismus, eine feſte, vom philoſophiſchen Denken, deſſen energiſche Keime wenigſtens doch bereits das Urchriſtenthum in ſich ſchloß, unberührt gebliebene Vorausſetzung geweſen. Das philoſophiſche Denken hat eben in dem Akte der Herausarbeitung jener Lehren dem Bedürfniſſe genügen wollen, ſich den Begriff der göttlichen Perſönlichkeit ſelbſtthätig erſt zu bilden,

Digitized by Google

ſtatt ihn als eine ſchon feſtſtehende Vorausſetzung ſich gefallen zu laſſen, und ohne Weiteres hinzunehmen.

Daß wir übrigens, auch wenn wir für die in der hier dargelegten Weiſe aufgefaßte Weſenstrinität die Identität mit der bibliſchen Offenbarungstrinität nicht aufzugeben geſonnen ſind, damit noch keinen Pantheismus lehren: auch dieß iſt anderwärts ſo ausführlich dargethan worden, daß wir hier nur mit ein paar Worten darauf zurückzukommen brauchen. Die Perſönlichkeit des Vaters macht keine Schwierigkeit; von ihr wird man leicht zugeben, daß ſie in beiden Geſtaltungen des Trinitätsbegriffs unmittelbar eine und dieſelbe iſt. Was aber die Perſönlichkeiten des Sohnes und des Geiſtes betrifft, ſo gilt es, einzuſehen, wie in anderer Weiſe die ſchöpferiſche Intelligenz, in anderer der Wille Gottes in der creatürlichen Welt ſich offenbaren muß, obgleich auch wieder in jedem wahrhaften Offenbarungsakte nicht auf excluſive Weiſe nur eines oder das andere, ſondern beide, oder vielmehr alle drei Momente des göttlichen Weſens als mitwirkend und gegenwärtig zu denken ſind. Die ſchöpferiſche Intelligenz offenbart ſich in dem Geſtalten der Welt, die von ihr gedacht und durch Denken hervorgerufen ſind. Sie offenbart ſich in der ganzen Fülle und Mannichfaltigkeit dieſer Geſtalten als die ewig Eine und zugleich unendlich reiche; vorzugsweiſe jedoch oder im engern Sinne nur in ſolchen Geſtalten, in denen, als ſelbſt perſönlichen, das eigene Weſen der Intelligenz, auf der Grundlage eines vernünftigen Selbſtbewußtſeins, regſam und thätig iſt. Iſt unter dieſen Geſtalten eine, die nicht nur dieſe allgemeine Form der Geiſtigkeit, der Perſönlichkeit überhaupt, mit der Gottheit theilt, ſondern deren perſönliche Qualität, deren Charakterbeſtimmtheit zugleich, in Folge theils ihrer vollkommenen ſittlichen Reinheit, ihrer Sündloſigkeit, theils allerdings auch einer beſondern, vor allen andern Perſönlichkeiten der nämlichen Schöpfungsſphäre ſie auszeichnenden Begabung, als der reine Ausdruck des eigenen ſchöpferiſchen Thuns, der eigenen Qualität oder Charakterbeſtimmung Gottes gelten kann: ſo werden wir in dieſer geſchichtlichen Geſtalt ganz eigentlich das Ebenbild der Gottheit,

und, wiefern das Material, in welchem ſie dieſe Ebenbildlichkeit ausdrückt, kein anderes, als die ſchöpferiſche Intelligenz der Gottheit iſt, ganz eigentlich dieſe in einer einzelnen, menſchlichen Geſtalt zur vollſtändigen Offenbarung kommende ſchöpferiſche Intelligenz ſelbſt, den *Menſch gewordenen Logos*, erblicken. Der göttliche *Wille* dagegen, obgleich auch dieſer gottmenſchlichen Geſtalt, und zwar in vollkommenerem Grade, als irgend einer andern einzelnen, inwohnend, kann doch in ihr nicht auf gleiche Weiſe, wie die Intelligenz, zur *Offenbarung* kommen. Denn dieß eben iſt der Unterſchied des Willens von der Intelligenz, daß er ſich nicht in der Produktion von Geſtalten äußert, daß ſein unmittelbares Wirken ein innerliches iſt, und nur mittelbar an den von der Intelligenz producirten Geſtalten, als ein dieſelben *ordnendes* und *begränzendes* Princip, zur Erſcheinung kommt. Der göttliche Wille kann deßhalb nicht, gleich der Intelligenz, von den Menſchen als eine Geſtalt, die in ihre Mitte hereingetreten iſt, *angeſchaut*, er kann nur *erfahren* werden. Erfahren aber wird er in dem eigenen Innern des Menſchengeiſtes, wiefern dieſer ſich mit dem Geiſte Gottes durchdrungen hat und mit demſelben Eins geworden iſt. Die einzig mögliche Offenbarung des göttlichen Willens, *als ſolchen*, beſteht daher in demjenigen, was die Schrift die *Mittheilung des heiligen Geiſtes* nennt; das heißt in der durch die Anſchauung des göttlichen Logos in ſeiner menſchlichen Geſtalt bedingten Aufnahme des göttlichen Willens in den menſchlichen, oder in der Einigung des menſchlichen mit dem göttlichen.

Wenn gefragt wird, worauf der dogmatiſche Ausdruck *Perſon* zunächſt zu beziehen ſei, ob auf die ökonomiſche oder auf die Weſenstrinität, ob auf die nach dem τρόπος ἀποκαλύψεως oder nach dem τρόπος ὑπάρξεως betrachteten göttlichen Hypoſtaſen: ſo kann die Antwort nach dem Obigen nicht zweifelhaft ſein. Nichts könnte offenbar dem wahren Sinne der alten Glaubenslehre mehr widerſtreiten, als wenn man behaupten wollte, daß der Vater zwar von Ewigkeit her Perſon ſei, der Sohn aber erſt in dem Menſchen Jeſus von Nazareth es geworden ſei, und der heilige Geiſt

nur in den Gemüthern der Gläubigen zur Perſon werde. Demungeachtet möchte nicht zu verkennen ſein, daß zum wirklichen Aufkommen jenes dogmatiſchen Sprachgebrauchs der Hinblick insbeſondere auf die ſelbſtſtändige perſönliche Geſtalt des Menſchenſohnes, welche der Glaube für eine und dieſelbe mit dem menſchgewordenen Gottesſohne erkennt, das Seinige beigetragen hat. Kaum würde ſonſt die ſubtile Metaphyſik, welche die Hypoſtaſen des göttlichen Weſens bereits im *τρόπος ὑπάρξεως* als Perſonen bezeichnet hat, in der populären Anſchauungsweiſe einen hinlänglich bequemen Anknüpfungspunkt haben finden können. Ja, die metaphyſiſche Dogmatik würde vielleicht vor ihrer eigenen Subtilität erſchrocken ſein, wenn ſie nicht für jenen kühnen Ausdruck noch immer zugleich die alterthümliche Bedeutung der Worte *πρόσωπον*, persona, nach welcher dieſelben eine ſo bequeme Anwendung auf die Momente der Offenbarungstrinität leiden, zur Aushülfe bereit gehabt hätte. Dieſe Zaghaftigkeit indeß, die nothwendige Folge der Unvollkommenheit des philoſophiſchen Standpunkts jener Zeit, darf uns nicht abhalten, dem eigentlichen Sinne der alten Dogmatik beim Gebrauch dieſes Ausdrucks auf den Grund zu gehen. Allerdings, ſobald man dieſen Grund erforſcht hat, wird der Ausdruck ſelbſt gewiſſermaßen überflüſſig. Es iſt dann die Einſicht ſchon in vollkommnerer Geſtalt vorhanden, für welche jener Ausdruck ſo lange als Stellvertreter dienen mußte, ſo lange die wiſſenſchaftlichen Mittel fehlten, durch die allein der reinere und genügendere Ausdruck für ſie gefunden werden konnte. Eine aus den philoſophiſchen Rüſtkammern unſerer Zeit hinlänglich ausgeſtattete Glaubenslehre mag immerhin Bedenken tragen, ſich auch ihrerſeits noch des Wortes Perſonen für die Momente der göttlichen Weſenstrinität zu bedienen; ſie wird deſſelben um ſo leichter entrathen können, je beſſer ſie die Motive, welche die ältere Dogmatik zum Gebrauch dieſes paradoxen Ausdrucks beſtimmt haben, verſteht und in ihrer unſtreitigen Berechtigung zu würdigen weiß.

Digitized by Google

Der Begriff des negativ Abſoluten und der negativen Philoſophie.

An

Herrn Dr. theol. Ch. H. Weiße

vom Herausgeber.

(Schluß.)

Sie Selbſt nun, da Ihnen der Begriff eines Seienden, Realen in jenen „Formen des Seins" fremd bleibt, haben keinen geringen Kampf zu beſtehen, um in Ihrer Metaphyſik den Begriff der (leeren) Ausdehnung aus dem der Zahl und zwar der ſpeciſiſchen Dreiheit abzuleiten (S. 317), ebenſo den Begriff der leeren Zeit aus dem der Bewegung (S. 486. 497). Eine Kritik dieſer Partieen Ihrer Metaphyſik wäre indeß, wie hier nicht am Orte, ſo überhaupt veraltet: Sie haben Selber Ihre metaphyſiſchen Deduktionen von Raum und Zeit ſo gut wie zurückgenommen (Problem d. Gegenwart S. 183. 84.), und verweiſen hierüber für jetzt nur auf die Zukunft. Aber was dieſe Ihnen auch darüber bereite — Sie mögen mich mit dieſer Prophezeiung nur immerhin bei'm Worte halten! — ſicherlich wird Ihnen auch künftig eine wirkliche Deduktion nur dann gelingen, wenn Sie „das nicht ſeiende Sein" von Raum und Zeit aus dem ſeienden Sein, dem Begriffe eines Realen überhaupt, herleiten, wie auch in Ihrer ältern Metaphyſik dieſe Vorausſetzung eines „Seienden" als eine ebenſo ſtillſchweigend gemachte, wie ausdrücklich doch verläugnete (z. B. S. 337.), überall hindurchblickt, was ſchon früher in Bezug auf Ihr Werk im Ganzen Ihnen von mir nachgewieſen worden iſt *). Jene Behauptung

*) Zeitſchrift II. Bd. S. 262. ff.

Digitized by Google

aber wage ich mit derſelben Zuverſicht und aus demſelben Grunde geltend zu machen, mit welchem Sie Ihre Gewißheit ausſprechen, an Raum und Zeit ſchlechthin nothwendige, durchaus unabſtrahirbare Grundbeſtimmungen alles Realen zu beſitzen: jener Grund liegt auch mir „im Bewußtſein von der apodiktiſchen Nothwendigkeit, dem abſoluten Nichtnichtſeinkönnen des Raumes und der Zeit, während alles in Raum und Zeit Vorhandene ohne Verletzung jener Denkmöglichkeit auch als nicht ſeiend gedacht werden kann" (Probl. d. Gegenw. S. 184.).

In dieſe Worte finde ich Alles zuſammengedrängt, worin über dieſen Punkt unſer Einverſtändniß, wie unſere durchgreifende Differenz beſteht: ich unterſchreibe ihren Inhalt ausdrücklich; nur bleibe ich nicht, gleich Ihnen, bei der Nackt- und Bloßheit jenes Raum- und Zeitſeins ſtehen, ſondern finde unmittelbar ſchon ein Mehreres darin, als Sie. Gleichwie nämlich von allem concret Wirklichen abſtrahirt werden kann, um darin den Begriff des ſchlechthin oder Ur-Wirklichen, als eines Unabſtrahirbaren, übrig zu behalten, und daran gerade denſelben mit unwiderſtehlicher Evidenz zum Bewußtſein zu bringen, — was meines Erachtens die eigentliche und unzerſtörbare Wahrheit des ontologiſchen Beweiſes iſt, wo ich alſo wiederum nur den Sinn, welchen Sie jenem Beweiſe geben (Probl. d. Gegenw. S. 160. f. 172 f.), daß jenem negativen prius der Kategorieen, als dem Unabſtrahirbaren, eben darum auch Exiſtenz beizulegen ſei, um jenen Zuſatz glaube erweitern zu müſſen, nicht zwar weil, wie Sie meinen (S. 161), ich „ein vor der Metaphyſik gegebenes oder aufgefundenes Abſolute" anerkenne, ſondern weil mir die Idee des Abſoluten eben das höchſte Unabſtrahirbare iſt, auch in dem von Ihnen ſo bezeichneten metaphyſiſchen prius: — ſo enthält einen Moment dieſer ontologiſchen Beweisführung auch jenes Bewußtſein von der Unabſtrahirbarkeit des Raumes und der Zeit. Da beide an ſich Nichts ſind, ohne ein ſie ſetzend-erfüllendes Seiende, — (darein müſſen auch Sie am Ende einſtimmen) — von ihnen ſelbſt aber eben darum nicht abſtrahirt werden kann, weil, wenn auch das Nichts gedacht wird, es ſofort doch nur als das Nichts

jeder Beſtimmtheit, damit zugleich aber nur als die Erfüllbarkeit mit beſtimmtem Sein gedacht werden kann (was Raum und Zeit in ihrer Leerheit eben ſind): ſo bleibt als eigentlich letzte, unabſtrahirbare Wahrheit auch von hieraus der Begriff eines allgemeinen Seins, des ſchlechthin Seienden in allem (concreten, raum- und zeiterfüllenden) Sein übrig, und jenes, nicht dieſe, iſt daher der eigentliche und urſprüngliche Anfang der Metaphyſik, ſo wie das wahrhaft Unabſtrahirbare in Raum und Zeit. — Sie ſelbſt, wie jeder einſichtige Leſer, erſehen aus dem eben Geſagten zugleich, daß ich an Ihrem „negativ Abſoluten", der an ſich leeren Totalität der ſämmtlichen Kategorieen, im Ganzen denſelben Beweis führen könnte, wie jetzt an zwei ſeiner vornehmſten Beſtimmungen, dem Raum- und Zeitbegriffe, und daran ebenſo das Wahre, wie das Falſche (weil bei dem Halben ſtehen Bleibende), Ihres metaphyſiſchen Princips nachzuweiſen hätte.

Mit derſelben Halbwahrheit Ihres Princips hängt es zuſammen, daß Sie auch nach einer andern Seite hin die eigentlich entſcheidende Folge Ihrer Lehre von der Abſolutheit des Raumes und der Dauer Selbſt nur halb erkannt haben. Unmöglich hätten Sie ſonſt meinen Begriff von den Urpoſitionen in dem Grade mißkennen können, um in ihm lediglich eine willkührliche Reflexion zu ſehen, in welche ich zufällig hineingerathen, nicht eine aus der von Ihnen Selber behaupteten Univerſalität des Raum- und Zeitbegriffes unvermeidlich folgende Nothwendigkeit, ein ebenſo univerſell und urſprünglich ſie Erfüllendes und zwar auf ſpecifiſche Weiſe, in qualitativen Unterſchieden, ſie Erfüllendes anzuerkennen. Die dialektiſche Entwicklung dieſes Begriffes giebt mir den eines geſchloſſenen Syſtemes unterſchiedener, damit aber auf einander bezogener und ſich gegenſeitig ergänzender, darum zugleich ſchlechthin dauernder (ihre Raum-Zeitlichkeit ſetzend-erfüllender) Urqualitäten, welche mithin den ewigen und unvertilglichen Grund alles Wechſels und Werdens bilden, oder eigentlicher des Schauſpiels eines Entſtehens und Vergehens, während in Wahrheit nichts qualitativ Specifiſches entſteht oder vergeht, noch auch dazu übergeht, ein anderes Specifiſche zu ſein. Es iſt ein Univerſum

Digitized by Google

von urbeharrlichen Realunterſchieden (Urpoſitionen), als das eigentlich Begründende, dem Sinnenſcheine des vergänglich Endlichen immanent, welches in jenes, als in ſeine Realität und ſein Beharrliches, „ſich aufhebt“.

Hiermit iſt von dieſer Seite aus, vom Begriffe des endlich Subſtantiellen her, der Pantheismus aus dem Fundamente widerlegt, wie er auch an ſeiner Stelle vom Begriffe des Abſoluten aus widerlegt werden muß. Hegel läßt, darin ſich bekanntlich um keines Haares Breite über den Pantheismus Spinoſa's erhebend, mit einer ganz ungerechtfertigten Uebereilung und nichts weniger als dialektiſch, das Endliche, Vergängliche, ſich unmittelbar „in das Abſolute als in ſeine Wahrheit aufheben“: dies allein, die Eine Subſtanz, iſt das Beharrliche im Wechſel der Weltdinge, es iſt das ewig Werdende, unendlich Sichverendlichende. Die weitern Folgerungen daraus ſind bekannt. Mir dagegen, weil ich den Begriff des Endlichen gründlicher durchgearbeitet habe — gerade vom Begriffe einer ſpecifiſchen Raum- und Zeiterfüllung aus, — fügt ſich hier der Moment eines endlich Subſtantiellen ein, welches, in ſeiner ſpecifiſchen Begränzung unbeharrlich, an die Stelle deſſen tritt, was dem Spinoſiſch-Hegelſchen Pantheismus das Abſolute war, während das Sein des Abſoluten, deſſen, was ich eben deßhalb nun gar eigentlich Gott zu nennen mich getraue, mit jenem „unendlichen Weltwerden“, dem Verendlichungsproceſſe der Urpoſitionen, unvermengt bleibt.

Aber ſo gewiß jene Urpoſitionen, als in ihren ſpecifiſchen Unterſchieden ſich ergänzende, hiermit nicht in unbezogener Vereinzelung, ſondern nur zum Syſteme, Univerſum befaßt, gedacht werden können, ſind ſie ſelbſt nicht als letzte, abſolute zu denken: ſie ſind es, die ſich in die Einheit des Abſoluten aufheben, welches in jenem Setzen-Erhalten und einigendem Urbeziehen derſelben auf einander ſeine ewige (Selbſt-) Schöpferthätigkeit erweiſt. Dieß vorerſt, was ich Ihnen von hieraus entgegenzuſetzen hätte.

Aber auch Sie bedürfen nach Ihrer ganzen Weltanſicht eines ſolchen Begriffes endlicher Subſtanzen: nur ſo kann Ihre Lehre von der univerſalen Selbſtthat und Freiheit aller Weltweſen, auf

Digitized by Google

welche Sie ſo viel Nachdruck legen, metaphyſiſchen Halt und Sinn gewinnen. Nur ſo läßt ſich ferner Ihrem im letzten Werke vorgetragenen Begriffe der Trinität und der Perſönlichkeit Gottes eine reale Grundlage geben. Dieß Syſtem der Urpoſitionen iſt „der in den Begriff der Gottheit dialektiſch eingehende Weltbegriff" (S. 219), der auch mir, wie Sie nun ſehen (vgl. S. 220), ein Realuniverſum in ſich ſchließt, wiewohl ich mich, aus den oben angedeuteten Gründen, ſträuben muß, zugleich in Ihren Ausdruck einzuſtimmen, welchem nach nun „ein Weltwerden, der ewige Werdeproceß eines ideal-realen Univerſums in Gott" (S. 221), anerkannt werden ſoll. Ich erblicke darin, wenn nicht verwirrende, wenigſtens ungenaue Bezeichnungen, die mindeſtens beurkunden, wie Ihre Weltanſicht Ihnen nur noch in allgemeinen, unausgeführten Umriſſen vorſchwebt.

Ebenſo ſagen Sie mit Recht, daß der Begriff der Perſönlichkeit Gottes den ſeiner Lebendigkeit in ſich ſchließe: Lebendiges aber ſei nicht ohne innere Gegenſätze und deren gegenſeitiges Sich-negiren, kurz ohne eine dem Weſen Gottes ſelbſt immanente Endlichkeit, welche wiederum nicht auf abſtrakte, ſondern durchaus concrete Weiſe, als Raum und Zeit erfüllende „körperliche" zu denken ſei *). Hiermit ſei „das abſolute Leben, das Leben Gottes,

*) Die Bezeichnung der „Körperlichkeit", um dies nebenbei zu bemerken, für die raumerfüllende und dauernde Macht der endlichen Subſtanzen, welche ſich ſogar nach einer von Ihnen ausdrücklich in's Auge gefaßten Beſtimmung auch auf Gott ausdehnen ließe (S. 254. 55.), ſcheint mir inſofern eine ungeeignete, auf Gott bezogen aber in jedem Sinne eine ungehörige, als „Körper" in ſeiner gewöhnlichen Bedeutung ſogar nach den Reſultaten der neuern Phyſik doch nur das erſcheinende Produkt einer ſchon in Complikation mit andern Subſtanzen eingetretenen Subſtantialität ſein kann, durchaus alſo der Erſcheinungswelt angehört, und um ſo weniger irgend eine Beziehung auf Gott übrig läßt, als der Begriff des Körpers von dem der räumlichen Begränzung und des wechſelſeitigen räumlichen Sichausſchließens unabtrennlich iſt. So wie für Gottes weltdurchdringende Anſchauung (Weltallwiſſenheit) — ſofern man ſich überhaupt auf ſolche Begriffe einzugehen getraut — es keine verdunkelnde Körperlichkeit

Digitized by Google

als die Macht über die Totalität des körperlichen, raumerfüllenden Daſeins" zu faſſen; es beſtehe „in der ewigen, von ſeinem Weſen unzertrennlichen, nicht erſt aus ſeinem freien Entſchluſſe hervorgegangenen Schöpferthätigkeit, welche in unendlichem Proceſſe die körperlichen Subſtanzen ſetzt und wiederaufhebt" (S. 253—256).

Aber würde nicht jeder Pantheiſt ſich mit dieſem unendlichen Setzen und Wiederaufheben „körperlicher Subſtanzen" ganz einverſtanden erklären können, würde nur irgend etwas auch über den gewöhnlichen Pantheismus Hinausgehendes damit geleiſtet ſein (daß Ihr Sinn, Ihre Meinung, mit jener pantheiſtiſchen Auffaſſung nicht das Mindeſte gemein hat, verſteht ſich von ſelbſt), — wenn jene körperlichen Subſtanzen nicht zugleich als ſelbſt ewige, — alſo als nicht blos geſetzte und wiederaufgehobene, ſondern als perennirende, bewieſen werden. Jene nähere Beſtimmung des ganzen Begriffes, um ihn von der bloß pantheiſtiſchen Auffaſſung zu unterſcheiden, und dieſen Beweis vermiſſe ich aber gerade bei Ihnen, wodurch Ihre Lehre von dem realen Leben und der Perſönlichkeit Gottes geradezu eine fundamentloſe wird, — vermiſſe beide, während doch Ihre Prämiſſen Sie auf dieſelben hätten hinleiten können: und hierin erkenne ich die zweite wichtige Folgerung, die Sie aus Ihrem Principe zu ziehen unterlaſſen haben. Hat man nämlich einerſeits, wie Sie, die Nichtigkeit eines leeren Raumes und einer leeren Zeit erkannt, andrerſeits dennoch ihre Unabſtrahirbarkeit begriffen: ſo folgt daraus ebenſo entſchieden ihr abſolutes Erfülltſein von einer Mannigfaltigkeit realer und ſpecifiſcher Unterſchiede, die da-

---

der Weltſubſtanzen geben kann, weil er mit centralem Blicke, von Innen her, ſie und ihre Beziehungen durchſchauen muß, ſo kann vielweniger noch ſeine eigene Realität als eine Art von Allkörperlichkeit bezeichnet werden, indem er jene realen, raum- und zeiterfüllenden Subſtanzen, welche gegenſeitig unüberwindliche, undurchdringliche ſind, und ſo für einander Körperlichkeit configuriren, in ſeine raum- und zeitüberwindende Einheit aufhebt.

Digitized by Google

her ebenſo unvertilgbare, beharrlich dauernde ſind, wie das, was durch ſie beſteht, Raum und Zeit, alſo erkannt werden mußte. Wie ich ſchon anderswo ſagte, behält Leibnitzens Ausſpruch: „Gäbe es keine Monaden, ſo hätte Spinoſa Recht", ſeine volle Bedeutung, für Sie, wenn Sie Ihr eigenes Princip recht und ganz verſtehen, — vor der Hand aber noch gegen Sie.

Aber der Begriff dieſer realen, ſpecifiſch unterſchiedenen Mannigfaltigkeit iſt auch mir nicht der letzte, — wie Sie meinen, und man in der That nur aus faktiſcher Unkenntniß des innern Zuſammenhangs meiner Lehre behaupten kann, — und durchaus muß ich proteſtiren gegen Ihre Auffaſſung der Urpoſitionen als einer „atomiſtiſchen Unendlichkeit" (Probl. d. Geg. S. 352). Schon am Ende des erſten Buches der Ontologie, wo aus der Dialektik des Werdens und aus dem Widerſpruche des reinen Werdens die Nothwendigkeit des endlich Subſtantiellen ſich ergibt, geht aus der fernern Dialektik dieſes Begriffes, als der ſpecifiſch ſich ergänzenden Urqualitäten, die Folgerung hervor, daß ſie nur in lebendig ſetzender, dieſe Qualitäten auf einander beziehender Einheit des Abſoluten gedacht werden können, welches dadurch „ſich erweist als das unendlich Setzende oder Schöpferiſche ſolcher (endlicher) Urpoſitionen, welche — die unvertilgbare Grundlage deſſen ausmachen, was wir bisher das Endliche nannten" u. ſ. w. (§. 114. S. 119). Dieß Syſtem endlich ewiger Subſtanzen erkennt nun die weitere ſpekulativ theologiſche Entwicklung als die „reale Seite" in Gott, die „ewige Natur" Gottes. „Gottes Wirklichkeit iſt ſein Erhalten jenes Monadenuniverſums; er hat ſein objektives Leben darin, ihre Unendlichkeit und Einheit zumal, die wirkende Urſache derſelben, aber darin auch ihre einende Macht, zu ſein — was er bewieſener Maaßen nur im ſelbſtanſchauenden Geiſte vermag, wodurch alſo abermals ſich zeigt, wie die reale Seite Gottes nur in ſeiner Idealität oder Perſönlichkeit ihre Möglichkeit und Erklärung findet". (Zeitſchrift Bd. IX. S. 16.)

Hierauf alſo, auf dieſen feſten Boden der Wirklichkeit und realen Gegenwart, wird in Folge der angegebenen Vermittlungen

Digitized by Google

(in dem eben angeführten Aufſatze) meine Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit oder dreieinen Perſönlichkeit gegründet; daraus (Zeitſchrift Bd. IX. S. 196 f.) ergibt ſich ferner der Begriff der zeitlichen (ſchlecht-endlichen) Welt, in der Form trennender Raum-Zeitlichkeit, und damit im Unterſchiede jenes ewigen, in Gott vollendeten, darum zugleich aber der Scheinwelt des Entſtehens und Vergehens immanenten Univerſums. Doch gehe ich hier auf dieſe Begriffe nicht näher ein; ich halte ſie einſtweilen in den angeführten Abhandlungen für ſo ausreichend begründet, daß, bevor Sie Sich nicht der Mühe unterziehen, ſie zu prüfen oder zu widerlegen, ich auf ihren Inhalt blos mich berufend bei ihnen beharren darf, da es jetzt nur darauf ankam, den durchgreifenden formellen Gegenſatz Ihrer metaphyſiſchen und ſpekulativ theologiſchen Dialektik von der meinigen nachzuweiſen, bei unabläugbarem Parallelismus in den Hauptergebniſſen.

Sie Selbſt hat nämlich ein ſehr richtiger ſpekulativer Takt darauf hingewieſen, daß die tiefere Konſequenz Ihres Princips die ähnliche Unterſcheidung einer (wie Sie es nennen) „erſten" und „zweiten", ewigen und zeitlichen Schöpfung fordern müſſe. Aber wie ſind Sie im Stande, da Sie im Realen keinen Anknüpfungspunkt dafür haben, Sich des Grundes einer ſolchen Lehre zu verſichern? Sie erinnern dafür eben an das Dogma von „der erſten Schöpfung der Engel und himmliſcher Heerſchaaren", von „der ewigen Aeonenwelt", und ſetzen (S. 335 ff.) an der Hand der weitern Beſtimmungen der Kirchenlehre und der myſtiſchen Philoſophie Ihre eigene Lehre von der ewigen und zeitlichen Schöpfung feſt.

Aber ſtatt alles Weitern — iſt denn jene „Aeonenwelt" philoſophiſch beurtheilt für mehr zu achten, als für ein erſpekulirtes Scheinbild, kaum ſogar für eine Hypotheſe, ſo lange man ihre Stätte nicht in der univerſalen Wirklichkeit, im Weſen der erſcheinenden Dinge nachzuweiſen vermag? Wo ſind, oder was Ihre „Engel und himmliſchen Heerſchaaren", wenn ſie nicht für jene endlichen Subſtantialitäten, kurz für das genommen werden, was ich Urpoſitionen nannte, welchen Begriff Sie ſo weit hinwegwei-

Digitized by Google

ſen? Hat man aber dieſe entſcheidende Wahrheit erkannt, wie man es muß, wenn man die Konſequenz Ihres eigenen Princips einſieht; wird man noch jener Anknüpfungen, jenes auf philoſophiſchem Standpunkte ganz ungehörigen, rein phantaſtiſchen Ausdrucks bedürfen? (An dieſem Beiſpiele werden Sie zugleich erkennen, was ich oben meinte, wenn ich bemerkte, daß nur dadurch die chriſtlichen Dogmen philoſophiſchen Rang und Bedeutung erhalten, indem man ſie in allgemeiner Objektivität nachweiſe und dadurch erſt zum freien und allgemeinen Inhalt des Denkens erhebe, eigentlicher noch in dieſem den ſpekulativen Sinn jenes dogmatiſchen Inhaltes ſelbſtſtändig wiederfinde.)

Ich kann für jetzt nicht auf das Nähere Ihrer Beſtimmungen eingehen: wo der reale Boden zu dieſem Allen fehlt, wird auch das Scharfſinnigſte zwar für ſinnreich und anregend, nicht aber für zwingend und für objektiv begründet gehalten werden können. Doch glaube ich ſchon im Vorigen genug geſagt zu haben, um das Urtheil über den Totaleindruck zu motiviren, welchen das Studium Ihres letzten und der meiſten Ihrer frühern dahin einſchlagenden Werke in mir zurückgelaſſen hat.

Von allen dieſen ſubjektiven Scharfſinnigkeiten, deren jeder Tag neue erfinden und die alten widerlegen kann, von dieſem ganzen weichen und trügeriſchen Boden eines, wenn auch dialektiſch ſich nennenden, Ausſpinnens bloßer Begriffsabſtraktionen, will nun meine Philoſophie im Ganzen die Wiſſenſchaft hinwegrücken, auf das feſte Gebiet der Wirklichkeit, damit zu einer aus ihr ſchöpfenden, an ihrer Stufenleiter emporſteigenden, und eben dadurch objektiven Methode. Dieß iſt meine eigentliche, durchgreifende Differenz von Ihnen, zu welcher ich mich ebenſo entſchieden bekennen muß, je mehr ich in dem ſonſtigen Ziele unſerer Philoſophieen Uebereinſtimmung erblicke *). Sie wiſſen, daß ich

*) Dieſe principielle Tendenz iſt auch von andern Seiten ganz außer Acht gelaſſen worden, wo ich gerade darin auf Beiſtimmung zählen zu können geglaubt hätte. So meint ein Recenſent in der Berliner Litt. Zeitung, wo die frühere extreme Parteinahme für die Hegel'ſche

in keinem andern Sinne Hegel's „objektive Dialektik" verſtehe, und nur in dieſem Wahrheit an ihr finden kann. Aus gleichem Grunde erkenne ich keine andere „dialektiſche" Methode an, als die, welche aus dem Gegenſtande ſelbſt geſchöpft iſt, und die unmittelbar nur ſeine empiriſchen Elemente aufnehmen kann, bis ſich auf dieſem Wege der concrete Begriff des Gegenſtandes ergibt, der nun ſeine Momente mit der ihm eigenthümlichen, keineswegs auf ein allgemeines, aprioriſtiſches Schema zurückzuführenden Nothwendigkeit aufweist, — einer Nothwendigkeit, welche eben damit das Weſen, den „immanenten Zweck" des Gegenſtandes ausdrückt, im Realen daher das Princip ſeines aus ſich ſelbſt Seins, ſeiner Selbſtentwicklung, ſomit daher in der geiſtigen Sphäre zugleich ſeiner Freiheit, enthält. Ein eigentliches „Ableiten", Herauswickeln aus „reinem", formellem Denken und logiſchem Denkzwange erkenne ich gar nicht an: es wäre das widerſprechende Herauswickeln des Etwas aus dem Nichts, und läßt ſich in den einzelnen Beiſpielen, die dafür angeführt werden könnten, als Erzeugniß einer Unklarheit oder Selbſttäuſchung über den wahren Urſprung ſolcher, vermeintlich aus „Nichts" Alles herausſpinnenden Begriffsentwicklungen ausdrücklich nachweiſen; — wie, ſofern Hegel ſein reines Denken nur für ein ſolches hat verſtanden wiſſen wollen, dieß an ſeiner Logik ſchon vielfach, auch von Trendelenburg ſehr gut, gezeigt worden iſt.

Ebenſo ſehe ich in dieſem, dem Beſeitigen alles blos Aprioriſtiſchen, den eigentlichen Sinn der Schelling'ſchen Lehre von dem Zuſammenfallen des Idealen und Realen *). Und wenn wir endlich auf Kant's berühmte Frage: wie ſynthetiſche Urtheile

---

Sache jetzt ſeltſam genug mit einer unbedingten Befehdung alles desjenigen contraſtirt, was mit Hegel auf irgend eine Weiſe in Verbindung ſteht, die wiſſenſchaftliche Bedeutung der oben angeführten ſpekulativ theologiſchen Aufſätze durch das Eine Wort auf die Seite gebracht zu haben, daß es ein bloßes dialektiſches Begriffsgewebe ſei, welchem eben darum keine Realität zukomme.

*) Vgl. Schelling, Darlegung des Verhältniſſes der Naturphiloſophie zur Fichte'ſchen Lehre S. 67.

Digitized by Google

apriori möglich ſeien? ſeine Antwort, die uns auf die nothwendigen Bedingungen einer möglichen Erfahrung verweist, richtig verſtehen und des allgemeinen, von dem ſubjektiv Idealiſtiſchen ſeiner Theorie unabhängigen Reſultates ſeiner Lehre eingedenk ſind: ſo war es ſeine eigentlichſte Abſicht, wie die der Vorhergenannten, die Philoſophie überhaupt von jenem „bloßen Forſchen in reinen Begriffen" zu befreien, in welchem er den wahren Geiſt des Dogmatismus und Wolffianismus erkannte. Mich dünkt, auch heute noch hat die deutſche Philoſophie volle Urſache, ſich dieſer Kantiſchen Warnungen zu erinnern.

Daher hoffe ich in dem, was ich wirklich erreicht zu haben glaube, eines ganz Andern theilhaftig geworden zu ſein, denn nur eines „eigenen Syſtemes". Ich halte es für das überflüſſigſte Geſchäft von der Welt, den bisherigen „eigenen" Syſtemen noch ein anderes, wenn auch „eigenſtes", hinzuzufügen: dieß giebt eben den Progreß in das ſchlecht Unendliche, an welchem die Philoſophie lange genug leidet. Weſſen ich mich freue und rühme, iſt vielmehr die unvergänglich in mir aufgegangene Evidenz, wo das Syſtem ſei, welches die Philoſophie zu erkennen hat, und das Denken, dem ſie ſich unterwerfen ſoll: das objektive, allgemeingültige Weltſyſtem nämlich und das darin objektiv gewordene göttliche Denken. Jenes hoffe ich nun allerdings nach ſeinen weſentlichſten Grundzügen und auch nach neuen Seiten erkannt zu haben, und inſofern den allgemeinen Umriß, und auch einige Bruchſtücke des Urſyſtemes wirklich zu beſitzen, welche jedoch nur, je weniger ſie eigengemachte, je mehr ſie nachgebildete ſind, deſto wahrer gefunden werden können. Denn hier leuchtet ein, wie alle Anſprüche auf Selbſtdenken oder Erfinden, auf eigene ſyſtematiſche Verknüpfung als eitel verſchwinden, ja als die Wurzel alles Irrthums erſcheinen müſſen, während nur die höchſte Selbſtentäußerung, das Hineindenken in die ſchon in ihrem Grunde rationellen und rationell verknüpften Dinge und das Erklären derſelben aus dieſer objektiven Verknüpfung das Princip auch ihres ſpekulativ ſyſtematiſchen Zuſammenhanges werden kann.

Dieß Bewußtſein fängt nun in den meiſten andern Philo-

ſophen an immer deutlicher aufzudämmern: dieß wollen ſie eigentlich, und hierin erkenne ich den endlich ſicher eintretenden, weil wahrhaft objektiven und allgemeingültigen, Punkt ihres künftigen Einverſtändniſſes: darin zugleich erblicke ich die nicht nur zu entſchuldigende, ſondern wahrhaft berechtigte Seite der erneuerten Hinneigung zum Empirismus in der gegenwärtigen Philoſophie. Und hierin, auf dieſem objektiven, allgegenwärtigen Boden der Wirklichkeit und Wahrheit, vermag bei fleißigem, ſelbſtentäußerndem Beſtreben auch das ſchwache ſpekulative Talent Etwas zu leiſten.

Dagegen ſind Sie der Denker, den ich mit ſeinem talentvoll unruhigen, ſubjektiv erfinderiſchen Selbſtphiloſophiren als das gerade Gegentheil dieſer Beſtrebungen beurtheilen muß: dieß haben Sie nie gewollt, dieß verläugnen Sie gerade als das Antiſpekulative, auf empiriſcher Reflexion beruhende. Sie glauben gar nicht philoſophirt zu haben, wenn Sie nicht mit „dialektiſchen Widerſprüchen" zu thun gehabt, und ſich nicht in Löſung derſelben durch „die Negation der Negation" hindurchgekämpft haben. Da nun aber der Widerſpruch keine Realität hat, da ein „daſeiender Widerſpruch" nirgends exiſtirt — (die irrigen Behauptungen Hegel's darüber halte ich durch die Beleuchtungen anderer Denker und durch meine Ontologie für hinreichend widerlegt und beſeitigt), — alſo von geſetzten Widerſprüchen durch Löſung derſelben zur Schürzung neuer fortzuſchreiten, unmöglich das Schema einer objektiven Methode ſein kann: ſo müſſen, wenn es demungeachtet nun auf Widerſprüche ankommt, im Wege des abſtrahirenden Denkens durch Trennung der an ſich verbundenen Momente nach der ſchon bekannten Weiſe metaphyſiſche Widerſprüche erzeugt und gelöst werden. Eines jeden ſolchen, nicht ſich objektiv verhaltenden Denkens, ſei es Hegel's oder eines Andern, wie es auch ſonſt ſich geſtalte und in welchem Gebiete es gelten wolle, entſchiedenſter Gegner bin ich: dieß nenne ich Scholaſtik, in deren ſteriler Wüſte nach Brunnen lebendigen Waſſers zu graben ich für überflüſſig halte; denn ſie hängen nicht mit der Einen ewig ſtrömenden Lebensquelle des Realen zuſammen.

Auch Gott, auch der ſelbſtbewußte Geiſt Gottes, kann daher

Digitized by Google

nicht anders erkannt werden, ſoll er überhaupt erkennbar ſein, als an der Wirklichkeit, nicht aus reinen Begriffen, aus der bloßen Idee eines Abſoluten; und indem ſie an jener, der ganzen Wirklichkeit, ihn unwiderleglich und vollſtändig zu erkennen ſucht, nur dadurch kann die Philoſophie zur theiſtiſchen werden, und bei völligſter Freiheit und Selbſtſtändigkeit des Denkens auch die chriſtliche Lehre in ſich aufnehmen, was nur auf dem Reſultate beruht, daß auch der, alſo aus dem Realen ſchöpfende philoſophiſche Gottesbegriff ſich zur Gewißheit eines göttlichen Geiſtes erweitert habe, welcher in der chriſtlichen Lebensthatſache der Heiligung und Wiedergeburt, der Einkehr des Geiſtes Gottes in den menſchlichen, und in der reichen Welt dieſer Erfahrungen ſich bewährt. (Dieß war auch, im Vorbeigehen ſei es bemerkt, der Grund, warum mir in der chriſtlichen Dreieinigkeitslehre der Begriff der „ökonomiſchen" Trinität (vgl. Zeitſchrift VII. Bd. S. 226—28. 233) der urſprüngliche zu ſein ſchien, zugleich der, auf welchen die Bezeichnungen des Vaters, Sohnes und des heiligen Geiſtes, als dreier Hypoſtaſen (Perſonen) des Einen göttlichen Weſens, in eigentlicher Bedeutung paſſen und aus dem ſie hiſtoriſch entſtanden ſeien, um erſt von hier aus auf die „ontologiſche" oder Weſenstrinität Gottes übertragen zu werden, für welche jene Beſtimmungen mir nicht in gleichem Sinne geeignet zu ſein ſchienen; daher ich, geſtützt auf das Urtheil und der Autorität auch neuerer Bibelforſcher, die Behauptung wagte, daß dieſe ſich nicht vollſtändig aus den bibliſchen Urkunden begründen laſſe. Mit Letzterem ſehe ich jetzt ein, durch Sie und von anderer Seite belehrt, etwas Unrichtiges, ſogar die volle Tiefe der in jenen Schriften enthaltenen Offenbarung Beeinträchtigendes geſagt zu haben; ich nehme es zurück, wenn mir nur vergönnt wird, dabei zu verharren, daß die Bezeichnungen: Vater, Sohn und Geiſt für die Momente der ontologiſchen Dreieinheit des göttlichen Weſens, genommen, immer nach Nitzſchens Ausdruck (vgl. a. a. O. S. 229) „incongruente" bleiben.)

Die Ineinanderbildung des Deismus und Pantheismus zum concreten Theismus, als Reſultat meiner Metaphyſik, iſt mir nur

Digitized by Google

in dieſem Sinne von Bedeutung, aber, wie ich glaube, von entſcheidender für unſere Zeit. Denn nur dieſer Gott iſt der wahrhaft gegenwärtige, darum ein ſolcher, von welchem allein eine wahre Ueberzeugung, Einſicht und Ueberführung (πίστις) möglich iſt. Sein Geiſt und Selbſtbewußtſein, ſeine weltbeherrſchenden Gedanken und ſein Wille, ſind nun nicht jenſeits der Welt, in einem utopiſch Undenkbaren, oder in einer bloßen Begriffswelt zu ſuchen, wo ſie eben nur geſucht oder geglaubt, nie aber mit eindringender Evidenz erkannt werden können: ſie ſind im Univerſum ſelbſt, und wir, unſer Erkennen iſt in ihnen, was nun gar nicht myſtiſch oder hyperboliſch, ſondern begreiflich iſt. Wird nun aber die Einſicht durch Wiſſenſchaft zur unerſchütterlichen Gewißheit erhoben, worüber ich mich auf die gegebenen wiſſenſchaftlichen Beweiſe berufen darf, daß das Univerſum nur durch die Gegenwart des göttlichen Geiſtes in ihm ſeinen Beſtand habe, oder daß die Erhaltung des Weſens der Dinge durch Gott ihr Durchſchauen iſt: ſo wird aus dieſem in allen Folgen für das geiſtige, erkennende, wie ſittliche Daſein grundentſcheidenden Gedanken und aus der damit durchaus erhöhten Anſicht aller Dinge auch Kraft und Zuverſicht zu ſich ſelbſt in das erſtorbene Gebein der Philoſophie zurückkehren. Nur aus jener Evidenz, welche alles Leben über ſeinen wahren Grund und über ſeine Wiederherſtellung in dieſen Grund aus dem Tiefſten verſtändigt, kann die Philoſophie die Macht ſchöpfen, aus ſich ſelbſt, überhaupt von der Wiſſenſchaft aus, eine Wiederherſtellung der Menſchheit durch Religion, durch freie Religioſität, hervorgehen zu laſſen. Denn nur dasjenige Syſtem, welches den der Welt immanenten, aber ſelbſtbewußten, in ihr als ſeiner Selbſtentäußerung, bei ſich bleibenden Gott lehrt, kann eben darum die Autonomie der Kreatur in vollem Sinne zugeben, weil erklären.

Dieß iſt mir die wahre Philoſophie, die wahre Religion der Zukunft, von welcher aus einem ſehr richtigen Gefühle, daß an beiden Mancherlei alt und für immer hiſtoriſch geworden iſt, jetzt ſo viel die Rede geht. Haben die Myſterien der chriſtlichen Offenbarung nicht ewige, d. h. univerſelle und reale Bedeutung, hören

ſie deßhalb nicht auf, Myſterien im gewöhnlichen Sinne zu ſein, und werden geiſtig objektive, ſtets zu erprobende Erfahrungen: ſo haben ſie überhaupt keinen Sinn und keine Wirkſamkeit mehr für uns. Denn die Devotion für das Unbegreifliche iſt in der erſtarkten Menſchheit dahin; ſie darf ſogar nicht mehr gefordert werden von einem gebildeten Bewußtſein, welches in allen andern Dingen, die es anerkennen ſoll, das Recht der unbedingten Prüfung, des Ausgehens von ihrer Verneinung ſich zugeſtanden ſieht; und die Irreligion, welche in dem Nichtmehrglauben des Hiſtoriſchen beſteht, iſt nicht nur, — man geſtehe ſich in Worten, was jeder Blick in das Innere unſerer Bildungs-Verhältniſſe beurkundet, — eine unabläugbare, immer ſtärker hervortretende Thatſache, ſondern ſie wäre völlig berechtigt und würde immer ſieghafter mit der völligen Verneinung endigen, wenn in jenem Hiſtoriſchen mit ſeinem ganzen Apparate nicht ein wahrhaft Allgegenwärtiges, ſtets ſich Wiederherſtellendes und ſo ſich Bewährendes enthalten wäre. Wie daher die ſpekulative Theologie jetzt am Wenigſten ſich genügen laſſen darf, blos an jene Geſtalten des Glaubens anzuknüpfen, und in einer, ſei es dialektiſch, ſei es gnoſtiſch gehaltenen Ausdeutung derſelben ihre Aufgabe für gelöst halten kann, wie überhaupt die Wiſſenſchaft nur mit dem Ewigen, wahrhaft Allgemeinen ſich beſchäftigen ſoll: ſo ſucht und kennt dieß auch der „lebendige“ Glaube, und weiß ſich in ihm befriedigt, nicht im blos Hiſtoriſchen. Auch mir iſt, wie den Myſtikern, die Zuverſicht zu dieſem Gegenwärtigen, Erlebten oder ſtets zu Erlebenden der Religion der weltüberwindende Glaube, deſſen thatſächliche Bedeutung auch in der Wiſſenſchaft ihm immer wieder ſeine Anerkenntniß erkämpfen und die Widerſacher — ſeien ſie freiwillige oder unfreiwillige Ignoranten deſſelben — beſiegen wird. Ueber das Hiſtoriſche und das daran geknüpfte Dogmatiſche, in welchem er zuerſt aufgetreten iſt, wird ſich wohl immer ſtreiten laſſen, und ſoll dieß auch kritiſch gerettet werden, ſo kann es nur von dort aus oder um deßwillen.

Und dieſer gerade wird gar bald vielleicht ſeine weltheilende Kraft in weit tieferer Weiſe zu bewähren haben, als in irgend

Digitized by Google

einer früheren Epoche ſeit dem Hervortreten des Chriſtenthums: wie er die einzige reale Geiſtesmacht iſt, welche ſeitdem die Menſchheit aus ihren verwickeltſten Kriſen gerettet hat, wie er dann aber zugleich immer eine freiere geiſtige Form annehmen, mit der Wiſſenſchaft ſeiner Zeit ſich durchdringen mußte, um dieß Geiſteswunder vollbringen zu können, wie jenes und dieſes vielmehr ſtets Hand in Hand ging: ſo wird die vielleicht tiefſte weltgeſchichtliche Kriſe, der wir jetzt entgegengehen, auch die freieſte und reinſte Form deſſelben hervorrufen, die ganze Macht der Wiſſenſchaft in ihn hineinziehen müſſen, um dann erſt das Chriſtenthum in ſeiner vollen, wahrhaft die Welt überwindenden Macht zu zeigen. Die durchgreifende ſociale Umwälzung, der wir unvermeidlich immer näher rücken, wie einem ſicher uns erreichenden Abgrunde, und gegen welche die bisherige äußere Rechtsgewalt des Staates machtlos ſein wird, weil die Baſis ſeines Rechtes nicht auf dem abſoluten, göttlichen Rechte ruht: — dem Philoſophen wenigſtens muß es erlaubt ſein, das Unabwendbare vorauszuſagen, deſſen Friſt er nicht kennt, das aber ſicher naht, — dieſe Umwälzung wird, vielleicht nach unzähligen Verſuchen einer künſtlichen oder äußerlichen Löſung, nur in der Verwirklichung des chriſtlichen Staates durch die tiefſte, aber freieſte, geiſtigſte und vielgeſtaltigſte Macht der Religion über die Gemüther, zu einer geſunden Zeitigung überführen: dann erſt wird das Chriſtenthum, alle Geſtalten und Intereſſen des Lebens und Wiſſens durchdringend, aus den gegenwärtigen vorläufigen Geſtalten heraus eine objektive, gegenwärtige und aus ihrer Gegenwart ſtets ſich erneuernde Wahrheit geworden ſein. Deßwegen halte ich auch die beiden jetzt in ihm ſich bekämpfenden entgegengeſetzten Parteien für gleich berechtigt und erblicke ſie zum Voraus verſöhnt in jener künftigen Geſtalt deſſelben, ſowohl diejenige, welche das Poſitive des bisherigen Glaubens beſchützt, weil ſie in ihm die einzig rettende Macht, den Kern einer ewigen Wahrheit erblickt, als die andere, welcher das Alte nicht früh, nicht durchgreifend genug abgethan werden kann. Aber damit hat die letztere nur, ſei es wollend, ſei es wider Willen, den innern lebenskräftigen Keim, in welchem alle regenerative Kraft

beiſammen geblieben iſt, zu einem höhern Aufſproſſen gezeitigt. In dieſem Sinne ſcheint es mir ein großes, in ſeiner weltgeſchichtlichen Bedeutung nicht genug erkanntes Unternehmen der ganzen neuern Spekulation ſeit Leibnitz und Kant, jenen ewigen und allgemeinen Gehalt des Chriſtenthums von ſeinen hiſtoriſchen Beziehungen abſcheiden zu wollen, um es dadurch als die abſolute Religion zu erweiſen, die ſich aus dem Untergange und dem Abſtreifen ihrer jeweiligen Formen immer reicher und tiefer wiederherſtellt, und darin ſich gerade als die unſterbliche, unbeſiegbare, alle Gegenſätze in ihr und außer ihr verſöhnende beweist. Auch Hegel's Philoſophie hatte nicht darin Unrecht, daß ſie den chriſtlichen Dogmen und Myſterien eine ewige und univerſale Bedeutung geben wollte, ſondern daß dieſe Bedeutung ſich nur in die Wahrheit abſtrakter metaphyſiſcher Kategorieen zurückverflüchtigte, wenigſtens im Ausdruck ſich nicht über dieſelben erhob.

Wie ſpecifiſch verſchieden mir die Sache erſcheint, hat der Inhalt meiner fortgeſetzten Polemik gegen den Standpunkt der Hegel'ſchen Religionsphiloſophie gezeigt: was ich auf den neuen Grund an deſſen Stelle zu ſetzen ſuche, können meine Darſtellungen aus der ſpekulativen Theologie lehren, welche ihrem Umfange nach genug gegeben haben, um das Fundament und die erſten Folgen deſſelben prüfen zu laſſen. Dieſe Prüfung wünſche ich.

Aber hier iſt auch zwiſchen Ihnen und mir eine Abſcheidung nöthig. Ich gehöre nicht und gehörte nie zu denen, die man vielleicht mit Recht die „Poſitiven" nennen könnte. Denn die Grundlage für die ſpekulative Theologie iſt mir nicht lediglich der Inhalt einer „chriſtlichen Glaubenserfahrung" oder ein daraus entwickeltes Dogmatiſches, ſondern die univerſale Weltthatſache. Unſere Uebereinſtimmung im Reſultate unſerer Weltanſichten, wie entſchieden ſie im Ganzen ſei, bleibt daher, was die einzelnen Beſtimmungen betrifft, immer noch eine problematiſche, mehr zu hoffende, als beſtimmt feſtgeſtellte: der Natur der Sache nach ſcheint mir nämlich der von Ihnen bisher gewählte Ausgangspunkt dieſer Unterſuchungen ein vieldeutiger, in mancherlei mögliche Ziele auslaufender, weil der feſten Objektivität entbehrender; was alſo die letzte Geſtalt einer von

Digitized by Google

hier aus geführten ſpekulativen, in das Allgemeinſte zurückleitenden Unterſuchung ſein werde, läßt ſich ſchwer angeben. Es iſt an ſich ſelbſt, wie die Welt der „reinen Begriffe", ein weiches, leicht umgeſtaltbares Element.

Dennoch verkenne ich nicht, ſondern behaupte ausdrücklich, daß, wenn Sie ſelbſt dem Gedanken des negativ Abſoluten nur die ganze Folge geben, Ihr eigenes Princip nur recht verſtehen wollen, (und warum ſollten Sie nicht es können oder wollen, indem Sie damit, wie ich gezeigt zu haben hoffe, nichts Ihnen Eigenthümliches aufgeben, ſondern nur noch einen weſentlichen Moment ihm hinzufügen?) — auch Sie auf denſelben Grund kommen müßten, der mir der ganze der ſpekulativen Theologie iſt: und dann halte ich die Hauptprämiſſe eines ſichern Einverſtändniſſes für gegeben, weil es dann an einer feſten, unnachgiebigen Grundlage ſich orientiren, wachſen, ſich befeſtigen kann. So darf ich zum Schluſſe wohl noch den Wunſch ausſprechen, deſſen Offenheit Sie durch meine Hochachtung vor Ihnen, wie durch meine große Hoffnung von Ihren künftigen Leiſtungen motivirt finden mögen, daß Sie jene hindernden Zwiſchenſtufen raſch und für immer überſchreiten, jene Hülle ſprengen möchten, welche Ihren Genius offenbar nur beengt, weil ſie ihn abtrennt von den großen Gegenſtänden, welche ihm vergönnen würden, ſich in ſeiner ganzen Kraft und urſprünglichen Geſundheit auszubreiten. Wir wollen das Alte, Abgeſtorbene ſich ſelbſt begraben laſſen, wie es an der Zeit iſt, und was ſtiller oder offenbarer zu verrichten ſie ſich nicht nehmen läßt, und nur das immer Neue, Gegenwärtige und Ganze zu ergründen ſuchen. Zu jenem rechne ich nicht minder das Scholaſtiſche einer Dialektik in reinen Begriffen, als, was hier beſonders in Frage gekommen iſt, das ſchon beleuchtete Anknüpfen im ſpekulativ Theologiſchen an dogmatiſche Vorausſetzungen: beides ſcheint mir keiner wahren Ueberführung fähig. Dieß iſt die Betrachtung der Natur, der heute noch, wie ſonſt, zu uns ſprechenden Myſterien unſeres ſeeliſchen, wie geiſtigen Daſeins, und der ſtets ſich erneuernden Geſchichte, die ebenſo auch jetzt noch das Weſen des Göttlichen offenbart, als von menſchlich zufälligen Beſtandtheilen ſeines hiſtoriſchen Erſcheinens immer entſchiedener abreinigt.

Digitized by Google

Die philoſophiſche Litteratur der Gegenwart.

(Siebenter Artikel.)

Die logiſche Frage zwiſchen Trendelenburg und Gabler. Der gegenwärtige Zuſtand der Hegel'ſchen Schule. Kampf des „abſoluten Wiſſens“ gegen den „Empirismus“. Neue Syſtemanſätze.

Vom

Herausgeber.

1) Die logiſche Frage in Hegel's Syſtem, zwei Streitſchriften. Von A. Trendelenburg, Leipzig 1843.

2) Die Hegel'ſche Philoſophie. Beiträge zu ihrer richtigen Beurtheilung und Würdigung, von G. A. Gabler. Erſtes Heft: Das Abſolute und die Löſung der Grundfrage aller Philoſophie bei Hegel, im Unterſchiede von der Faſſung anderer Philoſophen. Berlin 1843.

3) Beleuchtung der neuen Schelling'ſchen Lehre von Seiten der Philoſophie und Theologie, nebſt Darſtellung und Kritik der frühern Schelling'ſchen Philoſophie und einer Apologie der Metaphyſik, insbeſondere der Hegel'ſchen gegen Schelling und Trendelenburg, von Alexis Schmidt. Berlin 1843.

4) Die Philoſophie und die Wirklichkeit von J. C. Glaſer. Berlin 1843.

5) Grundzüge des wahren und wirklichen abſoluten Idealismus von Conſtantin Frantz. Berlin 1843.

6) Die falſche Wurzel des Idealismus, ein Sendſchreiben an Karl Roſenkranz, von F. Dorguth, Geheimen-Juſtiz- und O. L. Gerichtsrathe zu Magdeburg. Magdeburg 1843.

Digitized by Google

Ueber den litterariſchen Kampf, an welchen die Namen der erſten oben angezeigten Schriften erinnern, auch in gegenwärtiger Zeitſchrift das Wort zu nehmen, dazu beſtimmte den Referenten nicht nur die allgemeine Verpflichtung der Zeitſchrift, über alle wichtigen Erſcheinungen im Gebiete der Philoſophie ihren Leſern nach Kräften Bericht zu erſtatten, ſondern auch innere, aus ſeiner wiſſenſchaftlichen Stellung zu den beiden kämpfenden Parteien geſchöpfte Gründe. Er befindet ſich nämlich ihnen beiden gegenüber in dem eigenthümlichen Verhältniſſe, ebenſo gemeinſchaftliche Punkte des Einverſtändniſſes mit Jedem von ihnen zu haben, wie nicht minder in ebenſo weſentlichen Punkten von Beiden abweichen zu müſſen, aus demſelben Grunde und Principe, warum er Jedem nur theilweiſe Beiſtimmung ſchenken konnte. So iſt er von ſelbſt ein Mittlerer zwiſchen ihnen. Damit will er ſich jedoch keinesweges, und vollends unerbetener Weiſe, als ein Vermittler unter den Kämpfern in Vorſchlag bringen: — ein an ſich undankbares Geſchäft, welches dann aber noch fruchtloſer wird, wenn bei philoſophiſchen Standpunkten, die, nach den Worten des Dichters, aus ganzem Holze geſchnitten ſein wollen, die Vermittlung nicht in einem äußerlichen Zuſammenleimen derſelben beſtehen kann, ſondern nur darin, ſie in eine neue dritte, beide umfaſſende und berichtigende, aber eben darum jede auch zu einem gewiſſen Theile verneinende Anſicht aufzunehmen, welcher Verneinung jeder ſich weigert. So wird in der Regel erlebt, daß ſich beide Widerſacher dann, wenigſtens in Proteſtationen und Vorbehalten, gegen den Vermittler vereinigen: er hat nicht nur Keinem genug gethan, er hat die doppelte Gegnerſchaft ſogar in eine drei- oder vierfache verwandelt.

Und ſo ſei gleich im Beginne erklärt, daß es nicht die Abſicht der nachſtehenden kritiſchen Bemerkungen ſein kann, die Streitenden etwa zu Proſelyten meines Syſtemes machen zu wollen: es wird überhaupt von dieſem nur in dem Betrachte die Rede ſein, um gewiſſe hiſtoriſche Rechte deſſelben nach beiden Seiten hin ihm zu wahren. Es iſt ebenſo erweislich in den Hauptpunkten ſeiner Polemik gegen das Hegel'ſche Syſtem der Tren-

Digitized by Google

delenburg'ſchen Kritik deſſelben vorausgegangen, als es in dem, wohinein Gabler jetzt das Hegel'ſche Princip verwandeln will, ebenſo fortdauernd dasjenige bezeichnet hat, was allein die bleibende Wahrheit deſſelben, aber zugleich damit das über Hegel's Lehre, ſo wie ſie vorliegt, Hinausgehende ſei. Dieß der Vorbehalt, an welchen bei der Lage der ſtreitenden Parteien zu erinnern, ich nicht für überflüſſig halte. Im Uebrigen denke ich keinesweges zu behaupten, daß das Grundprincip, auf welchem auch mein Syſtem ruht, der große Gedanke des Idealismus, mein Eigenthum oder meine Erfindung ſei, wie überhaupt nicht die Erfindung irgend eines einzelnen Philoſophen älterer oder neuerer Zeit: er iſt der Anfang und das Licht der Spekulation, welches ſich ſelbſt und ſein Gegentheil erleuchtet, den bornirten Irrthum des Empirismus und Materialismus. Jener iſt mir gemeinſam, nicht nur mit dem Hegel'ſchen Syſteme, ſondern auch, wenn man ihn in einem etwas weitern Sinne faſſen will, ſelbſt mit der Trendelenburg'ſchen Anſicht.

Das aber glaube ich allerdings, jenes Princip des Idealismus um einen Schritt weiter über die abſtrakte und ungenügende Faſſung hinaus entwickelt zu haben, welche es im urſprünglichen Hegel'ſchen Syſteme noch behalten. Darin liegt aber zugleich der Nebenerfolg oder die Möglichkeit, in dem Principe, welches dieſe Ausbildung gewonnen hat, den beiden widerſtreitenden Gegnern ein wahrhaft Gemeinſames darzubieten, welches jetzt beide umfaßt, ohne daß ſie es in ſeiner bisherigen Geſtalt als ein ſolches anerkennen wollten oder konnten. Doch darf Ref. dabei nicht unbemerkt laſſen, daß der Eine derſelben, Gabler, an vielen Stellen ſeiner Schrift auf dieß Gemeinſame ausdrücklich hinweist und das deutliche Bewußtſein deſſelben zeigt, wie er überhaupt zufolge ſeiner freiern, weil ſpekulativen Stellung eine weit ausgebildetere und gerechtere Einſicht über die Mängel und Vorzüge ſeines Gegners beſitzt, als wir ſie Trendelenburg, bei aller Anerkennung, welche wir ſeinen Leiſtungen zollen, zuzugeſtehen im Stande ſind, in Bezug auf das eigentlich Wahre und Bleibende, welches auch dem Hegel'ſchen Syſteme zu Grunde liegt.

Digitized by Google

So möchte unſers Erachtens — den Beweis davon hat freilich das Folgende zu führen, — der Handel zwiſchen den beiden Gegnern etwa durch folgende drei Präliminarartikel eines gegenſeitigen Abkommens ſich auf friedliche Weiſe ſchlichten laſſen.

Beide gehen vom Principe des Idealismus in ſeiner allgemeinſten Bedeutung aus: es iſt der Gedanke, welcher eigentlich allem wiſſenſchaftlichen, „rationalen" Erkennen als unverſtandene Prämiſſe zu Grunde liegt, was aller Wiſſenſchaft dunkel vorſchwebt und ihr das unwillkührliche Vertrauen giebt, mit ihrer Denkthätigkeit das Weſen der Dinge bewältigen zu können, — weil dieſe ihren Entſtehungsgrund nur in einem Urdenken haben können. Wäre nicht Vernunft (ratio) in den Dingen, wäre all unſer Denken nicht das bloße Nachdenken dieſes ihnen eingebildeten Vernünftigen: ſo wäre gar keine Wiſſenſchaft und kein wiſſenſchaftlicher Zuſammenhang möglich. Ebenſo erkennt Trendelenburg, wiewohl ihm die inhaltsſchweren Folgen dieſes Zugeſtändniſſes entgangen ſind, wenigſtens im Allgemeinen ein Aprioriſches in unſerm Erkennen, und hat dadurch einen andern Punkt der Gemeinſchaft mit der ſpekulativen Philoſophie ſich geſichert. Mit vollem Rechte kann ſich Trendelenburg vor der Bezüchtigung eines bloßen Empirismus verwahren.

Aber gegen Trendelenburg iſt — in ſeinem eigenen Intereſſe ſo zu ſagen — geltend zu machen, daß, wenn es ihm Ernſt iſt mit der von ihm behaupteten Apriorität der Kategorieen und der Idee eines Unbedingten (Logiſche Unterſuchungen Bd. II. S. 388), es principiell hiernach eine der ſelbſtmißverſtehendſten Behauptungen wäre, gleichviel, durch welche Bedenken im Uebrigen man dieſelbe auch beſchönige (wir werden dieſe noch kennen lernen), daß die Kategorieen nur Bedeutung für das Endliche haben, aber unfähig ſein ſollen, das Weſen des Unbedingten zu bezeichnen. Sind die Kategorieen als vernunfturſprünglich erkannt, nicht als Gemächt eines aus dem Endlichen ſie abſtrahirenden Denkens, vielmehr umgekehrt das Grundbeſtimmende alles Denkens im Endlichen, das jedem endlichen Denken ſchlechthin Vorausgehende (Aprioriſche), oder dasjenige, was die ältere Philo-

Digitized by Google

ſophie mit dem gewichtigen Ausdrucke der ewigen Wahrheiten bezeichnete: ſo ſind ſie auch, wenn man ſich nicht in einem Kantiſchen Subjektivismus abſchließen will, wovon Trendelenburg ſehr fern iſt, als objektive Beſtimmungen des Unbedingten in allem bedingten Sein, des Ewigen in allem Natürlichen und Geiſtigen, anzuerkennen, ja jenes und dieſes iſt nur ein identiſcher Satz. Für ihn läßt ein ſolches Zugeſtändniß keine fernere Wahl und kein Ausweichen übrig: er muß es ganz zurücknehmen und dem in dieſem Punkte äußerlich wenigſtens konſequenteren Empirismus beitreten, oder einen philoſophiſchen Standpunkt entſchieden einnehmen, der mit der Apriorität und Objektivität der Kategorieen nun auch die davon unabtrennliche Erkennbarkeit des Unbedingten behauptet und dieß zum Principe der Philoſophie macht. Jener Halbkantianismus aber, den ſich Trendelenburg vorzubehalten ſcheint, wird nach beiden Seiten überflügelt: ſofern die Kategorieen zwar aprioriſche und ſubjekt-objektive, dennoch aber nur endliche Beſtimmungen ſein ſollen, hat er ſich nicht einmal mit den Inſtanzen des Empirismus gegen dieſe Anſicht völlig abgefunden. Und von der andern Seite glauben wir kaum, daß, wer ſich einmal jenes Standpunktes mit Einſicht in ſeine ebenſo allgemeinen Konſequenzen bemächtiget hat, bei der Frage nach dem Grunde der Uebereinſtimmung von Denken und Sein, deren Löſung Trendelenburg zur Hauptaufgabe ſeiner logiſchen Unterſuchungen gemacht hat, mit der hier gegebenen (ſpäterhin noch näher zu prüfenden) Auskunft ſich begnügen oder zu ihr ſeine Zuflucht zu nehmen nöthig finden werde: daß, weil „Bewegung“ im Denken, wie in allem objektiven Daſein gefunden wird, darum auch Denken in Sein, Sein in Denken gegenſeitig ein- und aufgehen könne. Hat ſich aber der treffliche Mann ganz des Princips bemächtigt, welches er zur Hälfte gegen keinen der entgegengeſetzten Angreifer behaupten kann: ſo erhalten ſeine ſonſtigen Reſultate, beſonders was er von der allgemeinen Objektivität des Zweckes im Weltdaſein ſagt, erſt Einheit und durchgreifende Bedeutung; ſelbſt ſeine Polemik gegen Hegel gewinnt neue Berech-

Digitized by Google

tigung und größere Schärfe, weil ſie ſich in den Umkreis ſpekulativer Philoſophie geſtellt hat.

Denn gegen Gabler iſt zu erinnern, daß er, um es kurz zu ſagen, gar nicht das urſprüngliche Hegel'ſche Syſtem vor den Angriffen ſeines Gegners zu ſchützen ſucht, ſondern eine andere Philoſophie, die zwar implicite im Hegel'ſchen Principe liegen mag, auch als weitere Konſequenz deſſelben ſich ergeben muß, nicht aber wirklich enthalten iſt im Hegel'ſchen Syſteme, ſo wie es vor uns liegt. Vielmehr hat Gabler die Identität von Sein und Denken, wie der urſprüngliche Hegel ſie lehrt, damit auch den Begriff des reinen, der Objektivität immanenten Denkens völlig aufgegeben, ſo ſehr aufgegeben, daß er ſie nicht einmal mehr vor den einzelnen ſehr triftigen Einwendungen dieſes Gegners ſicher zu ſtellen ſucht. So ſcheint ſie ihm ſelber offenbar etwas völlig Unhaltbares, Veraltetes geworden zu ſein, — wir haben das Recht zu vermuthen, bis er uns andere wiſſenſchaftliche Gründe ſeines hiermit ausgeſprochenen Abfalls vom eigentlichen Hegel aufweist, — durch den Einfluß derjenigen Gegner der Hegel'ſchen Philoſophie, welche, innerhalb ihres eigenen Princips ſtehend, von hier aus ſie bekämpften, und deren ſpäter Nachzügler zu ſein, — was dieſen Punkt betrifft, Trendelenburg wohl ſelbſt geſtändig ſein wird. So hat Gabler ſehr recht, wenn er in der Vorrede (S. XI. XII.) ſeine „Faſſung der Hegel'ſchen Philoſophie" als ſein „eigenes philoſophiſches Glaubensbekenntniß" angeſehen wiſſen will, welches er auch künftig „als ſeine eigene Sache zu führen und zu vertheidigen wiſſen werde". Wir halten dieß für die einzig paſſende und, von allen äußern hier nicht geltenden Rückſichten abgeſehen, innerlich ſachgemäße Stellung und können nur den Wunſch hinzufügen, welchen wir in dem ganz ähnlichen Falle ſchon vor vielen Jahren gegen Göſchel ausſprachen, er möge, da er faktiſch außerhalb Hegel's ſteht, nun auch „auf eigene Rechnung" fortphiloſophiren, und ſich um die Uebereinſtimmung mit den Hegel'ſchen Paragraphen nichts mehr kümmern.

In dieſer Hinſicht kann nun der klagende Ton und die Bitterkeit, mit welchen Gabler von der über die Hegel'ſche Philoſophie

Digitized by Google

verhängten Ächtung oder Verfolgung ſpricht, auf den unbefangenen Leſer kaum einen günſtigen Eindruck machen. Wer auf dieſe Weiſe gewiſſer Maßen das öffentliche Mitleid auf ſich ziehen will, könnte dem Verdachte ſich ausſetzen, daß er noch andere Stützen für ſeine Anſicht aufzurufen gewohnt ſei, als die eigene innere Tüchtigkeit derſelben, indem eine durch ſich ſelbſt ſtarke Sache, vollends wenn ſie verfolgt wird, dann von ſelbſt ſchon die ſiegreiche iſt: — vorausgeſetzt, daß jene Klagen überhaupt gegründet ſind. Es mag ſein, daß auch hier nur die Nemeſis einer äußerlich ſchlecht geführten Politik auf dem Fuße folgt, wenn die ehemaligen Verfolger im natürlichen Umſchwung der Dinge nun die Verfolgten werden. Eigentlicher indeß zu reden, mag das wiederhergeſtellte Gleichmaaß den bisher an Exkluſivität Gewöhnten wie eine gegen ſie ausgeſprochene Verfolgung erſcheinen.

Doch abgeſehen von dieſen zufälligen Aeußerlichkeiten und nach dem innern Stande der Hegel'ſchen Sache geurtheilt, läßt ſich wohl von keiner Seite mehr in Abrede ſtellen, daß dieſe Philoſophie in ihrer urſprünglichen Geſtalt für die eigenen namhaften und nennenswerthen Anhänger bereits obſolet geworden und von ihnen aufgegeben ſei. Der alten Formeln müde, ja wie von einer tiefen, faſt unheimlichen Langenweile an ihnen ergriffen, bekehrt man ſich von allen Seiten, und das theiſtiſche Princip, für welches wir vor einer Reihe von Jahren mit feſter Ueberzeugung den Sieg und das Recht der Zukunft gerade von Hegel aus in Anſpruch nahmen, iſt jetzt zur Gegenwart geworden und hat ſein Recht ſich errungen — (denn die pantheiſtiſchen und naturaliſtiſchen Verballhornungen der Hegel'ſchen Philoſophie können wir wohl, als für die ſpekulative Entwicklung bedeutungslos, zur Seite laſſen). Jetzt, nachdem das erſte Stadium des Kampfes vorüber iſt, kommt es auf den zweiten Schritt an, daß ſich auch bei jenen Männern das neue Princip ganz durchſetze und in die volle Gegenwart eines darnach umgebildeten Syſtemes der Philoſophie eintrete.

Hier nun täuſche ſich auch Gabler nicht über die weiter dadurch an ihn erwachſenden Forderungen. Zunächſt ſteht es ihm gar nicht frei, jenen Theismus ſo ohne Umſtände und wie wenn

Digitized by Google

inzwiſchen Nichts vorgefallen wäre, der Hegel'ſchen Philoſophie bloß unterzuſchieben und von ihm aus ihre Apologie gegen Jedermann, auch gegen Trendelenburg zu übernehmen, um daraus den Beweis zu führen, wie ſie nach Inhalt und Reſultaten noch immer „alle übrigen Philoſophieen der Gegenwart überglänze" (S. V. VI.)! Schon Fiſcher hat auf eine, meines Erachtens, völlig überzeugende und unwiderſprechliche Weiſe dargethan, daß dieß nicht die „urſprüngliche Lehre" Hegel's ſei, ſondern im direkteſten Widerſpruche mit ihrem ſyſtematiſchen Zuſammenhange, wie mit ihren Reſultaten ſtehe *). Sodann ergeben ſich ihm durch die Aufnahme jenes Princips noch beſtimmte wiſſenſchaftliche Anforderungen, welche er nicht mehr umgehen kann. Perſönlich können wir ihm nur unſere Freude bezeugen, ja ein großes indirektes Zeugniß der Wahrheit darin erblicken, daß es ihm ſo wohl geworden iſt, jene Ueberzeugungen in ſich zu befeſtigen: dennoch müſſen wir als Philoſophen ihn erinnern, daß es mit dem bloßen „philoſophiſchen Glaubensbekenntniß" des Theismus jetzt nicht mehr gethan iſt, daß er damit dem wahren Sachverhältniſſe nach auch die Nothwendigkeit einer gänzlichen Umſchmelzung des ſyſtematiſchen Zuſammenhanges in der Hegel'ſchen Philoſophie zugegeben hat. Wir haben ſchon von mehr als Einer Seite die Ausführung einer Metaphyſik, die Behandlung der ſpekulativ theologiſchen Probleme von dem theiſtiſchen Principe her erhalten; dadurch ſind neue, ſehr ſpecielle Fragen in Anregung gebracht, ein ganz neuer Kreis von Unterſuchungeu eröffnet worden, zu welchen ſich jeder in ein beſtimmtes Verhältniß ſtellen muß, der ſich zu jenem Principe nicht nur durch vorläufige Winke und allgemeine Erklärungen, ſondern auch durch objektiv wiſſenſchaftliche Förderung deſſelben bekennen will. Gabler, als der älteſte und einer der beſonnenſten und umſichtigſten Schüler Hegel's, wird gewiß nicht mit ſolchen indirekt ihm abſagenden Erklärungen hervortreten, — noch dazu, indem er das Eingeſtändniß hinzufügt, daß Hegel

*) Fiſcher, „der Uebergang von dem idealiſtiſchen Pantheismus der Hegel'ſchen Philoſophie zum Theismus": Z.Schr. Bd. X. S. 291 ff.

dasjenige, worauf es ihm ſelber ankommt, „nicht ſo ſcharf hervorgehoben haben möge" (S. XI.), — ohne das ganze Gewicht derſelben und die Folge davon für alle Seiten des bisher von ihm vertretenen Syſtemes erwogen zu haben. Ja in ganz ſpeciellen, die Form des Syſtems betreffenden Fragen verhehlt er gar nicht ſeine Abweichung von Hegel. Er verwirft es, mit dem bloßen Begriffe des Seins die Metaphyſik anzufangen; er ſagt, daß nur, indem das Denken in die Idee des Abſoluten zurücklayfe und ſo den tiefſten Reflexionsakt vollziehe, es ſein eigenes Weſen erkennen könne; aber erſt von dieſer alſo gefundenen Idee aus könne auch (metaphyſiſch) die Welt begriffen werden. Dieſe, die Idee des Abſoluten daher, nachdem ſie durch das in ſein Weſen zurückgekehrte Denken in ihrer Vernunftapriorität gefunden worden, iſt ihm der eigentliche Inhalt der Metaphyſik. Ref. wüßte nicht ſchärfer und treffender den Punkt auszudrücken, auf den es ihm ſelber ankommt; denn daß dieß gerade ſeine eigene Meinung ſei, kann jeder Leſer der Zeitſchrift aus ſeinen frühern Darſtellungen entnehmen. Will Gabler jedoch in dieſe Gedankenfolge auch ſyſtematiſche Folgerichtigkeit bringen, ſo kann er offenbar nicht umgehen, der Metaphyſik (Logik) eine Theorie des Denkens, des erkennenden Denkens, wie er das menſchliche im Unterſchiede vom göttlichen Denken nennt, kurz eine Erkenntnißlehre vorantreten zu laſſen. Mithin fällt ihm, will er ſich ſelbſt verſtehen, die ganze vielgerühmte Hegel'ſche Ineinanderarbeitung der objektiven und ſubjektiven Logik unwiederbringlich dahin. Will er ſie aber nicht fallen laſſen, wie es nach ſeinen ſonſtigen Aeußerungen allen Anſchein hat, ſo kann es ihm kein Ernſt ſein mit ſeinen Erklärungen über den Unterſchied des göttlichen und menſchlichen Denkens. Er bleibt ſelber dem „Popanz des reinen Denkens" (S. VII.) mit allen ſeinen Folgen ſo ſicher verfallen, daß nun erſt die Trendelenburg'ſchen Vorwürfe unabgewehrt mit doppeltem Gewichte auf ihm laſten. Denn durch jene Verſchmelzung des Objektiven und Subjektiven in der Hegel'ſchen Logik wurde ja eben der Beweis geführt, daß die objektive That des (weltſchöpferiſchen) Begriffes ſich in den Akten des (menſchlichen) Denkens nur ins Subjektive

Digitized by Google

erhebt, daß eben dadurch der menſchliche Geiſt, in welchem der abſolute Begriff zu ſich ſelbſt gekommen iſt, im ſpekulativen Denken „rein" aus ſich ſelbſt auch den wahren Begriff der Dinge findet, kurz daß göttliches und menſchliches Denken identiſch ſind. Welche Folgerung wäre überhaupt unabweislicher nach der ganzen Grundanlage der Hegelſchen Logik und nach dem Schluſſe des Syſtems im Begriffe der Philoſophie, als gerade dieſe? Weiſt nun Gabler dieſe Anſicht zurück, ſpricht er ſeinen Abſcheu vor einem „bloßen reinen Vernunftgotte," an mehr als Einer Stelle warm und nachdrücklich aus: ſo hat er darin als wiſſenſchaftlicher Denker die Aufgabe mitübernommen, durch eine gänzliche Umgeſtaltung des Syſtemes der Philoſophie nun auch das neue von ihm adoptirte Princip zu begründen. Das Ignoriren oder Umgehen dieſer ſcharfgeſtellten Alternative: entweder einer völligen und definitiven Abſage von Hegel, oder eines Zurücknehmens obiger Erklärungen iſt jetzt nicht mehr möglich; vorausgeſetzt auch, daß von Gablers würdigem wiſſenſchaftlichem Charakter und gründlichem Sinne ein ſolches gefliſſentliches Ausweichen irgend vorausgeſetzt werden dürfte, wie es durch Trendelenburg (die logiſche Frage S. 20) bei einer vornehmthuenden Gewöhnlichkeit ſeine verdiente Abfertigung erhalten hat. Um ſo aufrichtiger freuen wir uns ſeiner Verheißung, in einer eigenen Logik ſeine jetzt nur angeregten Ideen weiter ausführen zu wollen, und erwarten von ihr nicht nur im nähern Umkreiſe der Hegel'ſchen Schule, ſondern im weitern der deutſchen Philoſophie eine aufklärende, wohlthätige Wirkung.

Die unmittelbar hier vorliegende Frage ſchließt ſich zunächſt an das „logiſche" oder erkenntnißtheoretiſche Problem. Daß aber die Löſung dieſer Frage in letzter Inſtanz von der metaphyſiſchen Löſung des Weltproblemes abhange, erkennen beide Männer in Uebereinſtimmung an. Auch Ref. hat ſich ſchon längſt dieſer Ueberzeugung angeſchloſſen, hält dieſe aber bei einem Jeden, der, wie Gabler, einen dialektiſchen Zuſammenhang der einzelnen

Digitized by Google

Theile des Syſtemes anerkennt, gleichfalls für durchaus entſcheidend, um dieſen Zuſammenhang zu beſtimmen. Zuerſt ergiebt ſich daraus, daß das Erkenntnißproblem abzuſcheiden ſei von dem metaphyſiſchen, indem dieß, als das höhere und allgemeinere, der wirklich erfolgten Löſung des erſtern ſelbſt wieder ihre weitere Begründung giebt. Auf die Frage: wie ein Erkennen möglich ſei? iſt die für ihren Umkreis vollſtändige, jene Frage wirklich löſende Antwort: weil eine innere Uebereinſtimmung ſtattfindet zwiſchen der Welt der Objekte und ihrem Erkennen, indem dies nur ſein eigenes Weſen (ſeine „Geſetze") in ihnen wiederfindet. Aber dieſe für ſich ſelber abſchließende, einen eigenen Umfang von Aufgaben und Löſungen erſchöpfende erkenntnißtheoretiſche Unterſuchung führt nothwendig in das weitere metaphyſiſche Problem über: wie jene innere Uebereinſtimmung des Subjektiven und Objektiven ſelber möglich, und was ihr Grund ſei? So iſt zweitens nicht nur über die Sonderung beider Probleme, ſondern auch über das nothwendige dialektiſche Verhältniß von Metaphyſik und Erkenntnißtheorie entſchieden. Dieſe auf jene erſt folgen zu laſſen oder ſie ihr als einen ihrer letzten Theile einzuverleiben, wie Hegel es ſich genügen läßt, wäre nach den jetzt gewonnenen Prämiſſen zunächſt das begriffloſe Hyſteron-Proteron, daß die Möglichkeit eines metaphyſiſchen Erkennens dann unerklärt bliebe, ja mit einer offenbaren petitio principii aus ihm erſt rückwärts die Möglichkeit eines Erkennens überhaupt erklärt werden ſollte, während es zu ſeiner eigenen Gültigkeit die Möglichkeit und Geltung eines Erkennens überhaupt unbewieſen vorausſezte. Sodann iſt dieſes Verhältniß auch völlig undialektiſch: denn bei einem wahren dialektiſchen Fortſchreiten muß jeder folgende Begriff, als der höhere, den Umkreis des vorigen erweitern, er muß das Problem (den dialektiſchen Widerſpruch), welches der vorige zurückgelaſſen hat, ſeinerſeits in ſich auflöſen, ſo lange in's Weſentliche zurückſchreitend, bis der ſchlechthin höchſte, Alles vermittelnde Begriff gefunden iſt, der damit das letzte Licht über die Löſung aller untergeordneten Probleme giebt, und der eben darum unmöglich der Inhalt und das Reſultat einer Anfangswiſſenſchaft der Philoſophie

Digitized by Google

ſein kann, indem es dann mit dem dialektiſchen Antriebe derſelben gleich Anfangs ſeine Endſchaft erreicht hätte. Die Logik, als Anfangswiſſenſchaft genommen, könnte ſomit überhaupt nicht mehr die Wiſſenſchaft vom abſoluten Principe, von Gott ſein, eine Einſicht, welche Erdmann bereits auf das Beſtimmteſte in ſich entwickelt hat.

Hieraus folgt nun für Gabler und für jeden derſelben Schule, dem die aus ihrer eigenen Vorausſetzung ſich erweiſende Hypotheſe Hegels vom reinen Denken und dem abſoluten Begriffe nicht mehr Genüge thut (daß ſie nur dieß iſt bei Hegel, hat die genaue und umſichtige Kritik Trendelenburg's, wie die frühere des Ref. wohl unwiderſprechlich, wenigſtens von Gabler unwiderlegt, dargethan); — es folgt das Doppelte daraus für ſie: ebenſowohl, daß ſie die Hegel'ſche Verſchmelzung von Metaphyſik und Erkenntnißlehre, die für jene Faſſung des Princips ausreichen mochte, bei der von ihnen erſtrebten weitern Entwicklung deſſelben nothwendig wieder aufzulöſen haben, als auch daß, wenn dieſe Sonderung einmal vollbracht iſt, das erkenntnißtheoretiſche (logiſche) Problem nicht nach dem metaphyſiſchen behandelt, ſondern als das erſte, unmittelbarſte in der Reihe der philoſophiſchen, an die Spitze aller übrigen treten müſſe. Der Ref. muß dieß und das Obige als eine unvermeidliche Konſequenz jedes gründlichen Herausſchreitens über das Hegel'ſche „reine Denken" betrachten, und kann, den erneuerten Zweifeln über dieſen Punkt gegenüber, nur um ſo feſter auf ſeiner Anſicht und den Gründen für dieſelbe beharren.

Hier iſt es dem Ref. nun ebenſo wichtig, als es ihn nur in ſeinen eigenen Ueberzeugungen beſtätigen kann, daß ein Denker, wie Trendelenburg, der, ohne alle im Voraus angenommenen Maximen (oder beſſer geſagt, Vorurtheile) über philoſophiſches Syſtem und Methode, lediglich mit ſinnigem Blicke dem naturgemäßen Zuſammenhange der Dinge nachforſcht, wenigſtens in jener allgemeinen Faſſung der Sache mit ihnen übereinſtimmt, und wenn er dazu fortgehen möchte, eine ſyſtematiſche Anordnung der Philoſophie nach ihren einzelnen Theilen zu entwerfen, dieſe wohl nur in ähnlicher Weiſe mit der ſeinigen gliedern könnte.

Digitized by Google

Das menſchliche Denken weiß ſich nach ihm (Logiſche Unterſuchungen II. S. 341. 42) als abhängig von der Natur der Dinge und die Natur der Dinge als unabhängig von ſich. Dennoch verfährt es von vorn herein, als wäre ſie von ihm beſtimmbar, und raſtet nur, wenn es (erkennend) ſie bezwungen hat. Dieſe Zuverſicht wäre ein Widerſpruch, eine Kühnheit der Verzweiflung, wenn nicht in den Dingen Denkbares, in dem Wirklichen Wahrheit vorausgeſetzt würde, — „wenn nicht Gott, die Wahrheit, dem Denken und den Dingen als gemeinſamer Urſprung und als gemeinſames Band zu Grunde läge."

So ſchließt er aus der vorhandenen Wahrheit im Denken und in den unmittelbar davon unabhängigen Dingen, — aus dieſem „feſten Satze" oder Ausgangspunkte — auf die Nothwendigkeit einer höhern Vermittlung im denkenden und aus ſeinem Gedanken die Dinge realiſirenden Geiſte Gottes. Trendelenburg macht den Satz zu dem ſeinigen (II. S. 262): daß „der Akt des göttlichen Wiſſens in allen Dingen die Subſtanz des Seins ſei." Er nennt dieſen Beweis für das Abſolute und das Weſen des Abſoluten, als des Geiſtes, einen indirekten in mathematiſchem oder juriſtiſchem Sinne. Wir glauben ihn, vielleicht bezeichnender, den regreſſiven, aus der Folge in den Grund zurückſchreitenden nennen zu dürfen, die einzige Beweisführung, die für das Abſolute, den Urgrund, möglich iſt; und allerdings haben wir uns der Kautelen zu erinnern, welche über die begränzte Gültigkeit dieſer Form des hypothetiſchen Schluſſes die Logik beibringt. Doch iſt er hier vollkommen „zwingend," da „aus der Betrachtung nicht mehr gezogen werden ſoll, als was darin liegt," nämlich die Erklärung davon, wie dieſelbe Wahrheit im Denken, wie in den Dingen ſein kann (II. S. 342). Hiermit würde daher immerhin ein feſter Anhaltspunkt für die Erkennbarkeit des Abſoluten gegeben ſein: — ein Gegenſtand, auf welchen wir noch einmal zurückkommen müſſen.

Ferner aber, ſagt Trendelenburg (II. S. 364), giebt es für uns Menſchen kein reines Denken; es hätte ohne Anſchauung kein Leben; es würde in reiner Inhaltloſigkeit erſtarren. „Vergebens

hofft es dadurch zum göttlichen Denken zu werden und dieß in ſeiner Ewigkeit darzuſtellen, wie es vor der Erſchaffung der Dinge war. Das göttliche Denken dachte die Welt und hatte darin eine Anſchauung. Das menſchliche Denken ſchafft nur dieſem leiblich gewordenen Gedanken nach. Daher muß das erſte Princip des Denkens ein ſolches ſein, das in die Anſchauung führt und die Möglichkeit derſelben erzeugt. Ohne ein ſolches giebt es keine Gemeinſchaft zwiſchen dem Denken und den Dingen."

Mit dieſer Anſicht, ſo wie mit der aus ihr geſchöpften und durch die ganze Schrift des Verf. durchgeführten Polemik gegen die Hegel'ſche Philoſophie, weiß ſich nun Ref. vom Anfange ſeiner eigenen Kritik Hegel's einverſtanden *): gerade von dem Satze aus, weil die Identität von Sein und Denken im Syſteme ſtets nur vorausgeſetzt, mit einer verſteckten petitio principii dem Beweiſe jener Identität ſelber untergelegt, nirgends aber objektiv bewieſen werde, wird gezeigt, daß es ein „reines," aus ſich ſelbſt den reinen Begriff entwickelndes Denken nicht geben könne, indem daſſelbe zudem noch bei genauerer Betrachtung ſich als ein ſolches verräth, das ſeinen angeblich reinen Begriffsgehalt aus dem durch Abſtraktion gewonnenen Gehalte der objektiven Weltbegriffe ſchöpfte, nicht aus der eigenen Immanenz; — dem Hauptgedanken nach wird alſo dort daſſelbe nachgewieſen, was Trendelenburg jetzt mit allerdings muſterhafter Vollſtändigkeit, Klarheit und Geduld an allen einzelnen Seiten des Syſtemes gezeigt hat. — Deßhalb, wies Ref. ferner nach, ſei das Denken aus der abſtrakten Reinheit ſeiner metaphyſiſchen Behandlung in Hegels Logik wieder abzulöſen, und auf dem noch einmal erneuerten Wege Kants, in einer eigenen Wiſſenſchaft, als einer Erkenntnißlehre, zu behandeln, welche die Geneſis deſſelben aus der Anſchauung nachweiſe, — was dieſelbe aber nur dadurch vermöge, ſofern das Denken der Anſchauung zugleich ſchon immanent iſt, aus dem (freilich erſt in der Metaphyſik ſeine völlige Erklärung erhaltenden)

*) Ueber Gegenſatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philoſophie, Heidelberg 1832. S. 42 f. 54. 67. f. 72—74. 75—79. 81 ff.

Digitized by Google

höchſten Grunde, weil Alles, auch das Anſchaubare und Angeſchaute, in einem Urakt des Denkens ſeinen letzten Urſprung hat. Das nämlich hat Trendelenburg freilich überſehen, was ihn eben nöthigt, auch hierin zu ſeinem Principe der Bewegung die Zuflucht zu nehmen, daß ſchon in der Anſchauung, wie im Vorſtellen, dem Gedächtniß u. ſ. w. das Denken verborgener Weiſe mitthätig iſt, daß es nur aus ſeiner eigenen Präexiſtenz hervortritt und ſich ſelber findet, wenn es aus der Anſchauung und Vorſtellung ſich zum eigentlichen Denken erhebt, ſo wie es auch nur dadurch das Angeſchaute, Empiriſche, denkend verarbeiten, unter die Form des Begriffes bringen, im Schluſſe mit ſeinem eigenen Weſen und Grunde vermitteln kann, weil dieſes ſelber urſprünglich, um bei Trendelenburg's ſinnbildlichem Ausdrucke zu bleiben, „ein leiblich gewordener Gedanke Gottes iſt."

So iſt eigentlich auch nach der wahren Konſequenz von Trendelenburg das Denken das gemeinſame prius, welches nicht nur das ſubjektivmenſchliche Denken und die Anſchauung, wie alle Stufen des menſchlichen Erkennens und Bewußtſeins unter ſich vermittelt und zur gegenſeitigen Uebereinſtimmung bringt, ſondern auch die umfaſſende Syntheſis, das wahrhaft Durchdringende und Vermittelnde zwiſchen den Dingen und ihrem Erkennen iſt: — das Denken in jenem univerſalen und objektiven Sinne, in welchem es als ein Moment der weltſchöpferiſchen Thätigkeit ſelber betrachtet werden muß, und welchen auch Trendelenburg wenigſtens im Allgemeinen anerkennt, indem er das menſchliche Denken als das Nachdenken eines Urgedachten bezeichnet. So bliebe auch ihm damit in der Löſung des erkenntnißtheoretiſchen Problems eine weitere, der Metaphyſik zu überweiſende Frage zurück: wie nämlich jenes ſchöpferiſche Urdenken ſelber zu faſſen ſei, und welche ferneren Konſequenzen in dieſem Begriffe liegen mögen, die für Trendelenburg nun gewiß nicht in dem abſtrakten Feſthalten eines „reinen," ſubjektloſen „Denkens," oder einer unperſönlichen oder allperſönlich werdenden „abſoluten Idee" beſtehen können, indem er, gleich uns, dem Hegelſchen Syſteme gegenüber die abſtrakte und widerſpruchvolle Unverſtändlichkeit dieſer Begriffe

Digitized by Google

anerkennt. Er hätte dadurch, wenigſtens dem Principe nach, den Begriff einer Metaphyſik ganz in unſerm Sinne und in demſelben wiſſenſchaftlichen Zuſammenhange, von einer Erkenntnißlehre aus, gefaßt, den wir derſelben geben. Hat aber der Verf. einmal jenen Begriff von dem weltſchöpferiſchen Denken mit voller Klarheit und durchgreifender Entſchiedenheit gefaßt, dann wird er kaum noch nöthig haben, jene univerſale Vermittlung von Subjektivem und Objektivem in Anſchauung und Angeſchautem, wie im Denken und Gedachten, in der bloßen „Bewegung" zu ſuchen: er hat einen weit innerlicheren, angemeſſenern und die univerſale Weltthatſache der wechſelſeitigen Immanenz von Denken und Sein wirklich erklärenden Begriff erhalten, während jener der Bewegung kaum weniger abſtrakt, kaum weniger der Sache äußerlich wäre, als der verworfene Hegelſche vom „reinen Denken." Schon Weiße hat ihm, wie ich glaube, einleuchtend gezeigt (Z.Schr. Bd. IX. S. 280 ff.), daß dieß lediglich eine zwar ſinnreiche, aber immer doch nur eine Hypotheſe ſei, die, nach der Natur von dergleichen, am nächſten Tage von einer andern verdrängt werden kann, keine objektive, das Verſtändniß jenes Vorgangs wahrhaft aufſchließende Erklärung. Wir ſetzen hinzu: er hat wirklich gezeigt, daß Bewegung beiden gemeinſam ſei; Geneſis, innere oder äußere Geneſis iſt die Entſtehungsform alles endlich Seienden wie Gedachten. Aber es iſt ihnen nur ein Gemeinſchaftliches, d. h. ein äußerlich, weſenlos Gemeinſames, nicht das ſchlechthin Gemeinſchaftliche, das weſentlich ſie beſtimmende und geſtaltende, eben ſowohl für ihre Gemeinſamkeit, wie für ihren Unterſchied wirklich eine Erklärung enthaltende Princip derſelben. Dieß iſt der Begriff der Bewegung ſo wenig, daß man nicht einmal aus ihm, für ſich ſelbſt genommen, irgend einen Naturunterſchied, etwa den der chemiſchen und der organiſchen Körper, herzuleiten vermöchte, wiewohl nach Trendelenburg's Beweiſe in ganz gleichem Sinne geſagt werden könnte, daß Bewegung auch hier das Gemeinſchaftliche ſei, — noch auch daraus verſtändlich machen könnte, wie jene verſchiedenen Produkte der Naturbewegung nun doch zugleich durch eine andere, höhere Naturbewegung in Uebereinſtimmung unter

Digitized by Google

einander gebracht werden können, indem bekanntlich in den meiſten Lebensakten Chemismus und organiſche Thätigkeit (chemiſche und organiſche „Bewegung") zuſammenwirken. Am allerwenigſten aber iſt erklärt, wie die denkende Bewegung die Akte des Schließens, das Denken des Cauſalitätsbegriffes, das denkende Aufſuchen des Zweckes und dgl. zu Stande bringe (S. 112—114. vgl. II. S. 65. 66). Was der Verf. darüber ausführt, indem er bei dem Syllogismus auf die im „Raume des Denkens" vorgehende Ueberordnung und Unterordnung der Begriffe aufmerkſam macht, „der ſich nur durch Bewegung erzeugt," — oder bei dem Denken der Wirkung aus ihrer Urſache, darauf, daß ſie ſich nur als „eine Richtung woher" — „vorſtellen" laſſe, wie ſich dieß an den bekannten Thatſachen aus der Grammatik zeige, — oder bei dem Denken des Zweckes, daß es eine „Richtung wohin" darſtelle, ſo daß „die Bewegung der Thätigkeiten gleichſam nach Einem Punkt gerichtet wird:" — ſo täuſcht ſich der geehrte Verf. gewiß nicht über die wahre Bedeutung von dieſem Allen: hier iſt gerade das Denken aus dem Spiele und unerklärt gelaſſen und nur aufmerkſam gemacht auf die ſinnlich ſymboliſirende Thätigkeit des Vorſtellens, welche die Denkakte begleiten kann, und, indem wir vorſtellend ſprechen, wie ſie auch den (gleichfalls ſymboliſirenden) Sprachausdruck geſtaltet. Wenn er aber an dieß ſinnlich Symboliſche der Sprache und des grammatiſchen Ausdrucks erinnert, welcher dem eigentlichen Denken während des Ausſprechens ſeiner Gedanken nicht mehr ausdrücklich vorſchwebt, vielmehr in die reine, unbildliche Bezeichnung des allgemeinen Gedankens ſich verloren hat, und wenn er jenes als das Urſprüngliche und Wahre der Sache zu bezeichnen ſcheint, indem er aus ihm den eigentlichen Hergang des Denkens, ſeine noch darin ſich verrathende „Bewegung," erklären will: ſo ſcheint uns gerade im Umgekehrten das Richtige, der eigentliche Charakter des Denkens zu liegen. Indem das Denken in den Worten, mit denen es ſeine Akte bezeichnet, die urſprünglich ſinnliche, meiſtens allerdings eine Bewegung und Raumverhältniſſe bezeichnende Bedeutung völlig vergeſſen hat, und die reine Sache, unvermiſcht von dem Bilde, jetzt vor ſich ſieht, iſt es nicht

Digitized by Google

von ſeinem Weſen abgekommen und hat ſeine Bewegung ertödtet; es iſt vielmehr aus dem vorſtellenden Denken zum wahren, bildloſen und darum auch Allgemeines in ſeiner Allgemeinheit zum Bewußtſein bringenden Denken, zum Denken als ſolchem vorgeſchritten, das mithin ein ſpecifiſch Höheres, Anderes ſein möchte, denn nur das geiſtige Symbol des Sinnlichen, eine in den Geiſt fallende Selbſtbewegung, mit welcher es die äußere nachbildet. So wird es vielleicht nicht unmotivirt erſcheinen, was wir erforderlichen Falls durch alle Inſtanzen der vom Verf. geführten Unterſuchung zu erhärten erbötig ſind, wenn wir behaupten, daß jenes Princip der Bewegung, das Alles vermitteln und erklären ſoll, ein zwar gemeinſamer, aber zugleich allzu unbeſtimmter und vieldeutiger Begriff ſei, um jene Immanenz von Denken und Sein, und vollends die einzelnen Stufen der Anſchauung und des Denkens wirklich daraus zu erklären. Dadurch nämlich, daß man ihm, je nach den verſchiedenen Weltthatſachen, welchen man ſich zuwendet, verſchiedene Bedeutung beilegt, werden dieſe Weltthatſachen ſelber weder in ihrer Verſchiedenheit, noch in ihrer Gemeinſamkeit wahrhaft begriffen.

Dazu kommt nun aber noch ein anderer, ſehr erheblicher Umſtand. Der Verf. hat richtig erkannt, daß aus dem Principe der Bewegung blos die unmittelbare Wirkung der Dinge auf einander, kurz die mechaniſche Verkettung wirkender Urſachen ſich erklären laſſe: ihr Reſultat für ſich ſelber wäre eine mechaniſtiſche Weltanſicht. Wiewohl nun aber „das Gebiet der Bewegung die ganze Welt iſt" (II. S. 1): ſo begegnen in ihr uns dennoch Thatſachen, die ſich aus der bloßen Bewegung nicht erklären laſſen; es ſind die einer Zweckverknüpfung unter den Dingen, welche ebenſo univerſal in das Princip der Bewegung mithineinwirkt. Aber es iſt eine andere Cauſalität, als die der geſtaltenden Bewegung. Der Zweck wirkt innerhalb der Entzweiung und Vielheit (II. S. 16); aber er bringt innere, geheimnißvolle Uebereinſtimmung in die äußerlich geſchiedenen, oft weit getrennten Weltgegenſätze hinein, ſo daß ſie nur Einen Gedanken darſtellen, trotz jener äußern Geſchiedenheit. Im Zwecke alſo,

Digitized by Google

wie er ſeine allgemeine Wirkung innerhalb des Reiches der Bewegung zeigt, iſt denkende Verknüpfung das eigentlich Thätige: er iſt als ein zweites, höheres Princip in jenem mitgegenwärtig, und ſo greift er auch als ein zweites apriori in die Welt der Wiſſenſchaften ein; ſchon die geometriſchen Figuren, die arithmetiſchen Verhältniſſe zeigen innerhalb ihrer Nothwendigkeit zweckmäßige Verknüpfung (II. S. 66. S. 17. 18). Aber auch die Möglichkeit zeigt ſich als unſtatthaft, den Zweck als etwas blos von unſerm Geiſte ſubjektiv in die Dinge Hineingetragenes zu betrachten, da allerdings nur der Geiſt denkend ſich Zwecke ſetzen und ſolche ausführen kann. So bleibt nur übrig, den Grund jener univerſalen, alles Geſchiedene und Entzweite ineinanderordnenden Zweckverknüpfung in einem denkenden Geiſte zu finden, „der die Welt beherrſcht, indem er ſie durchſchaut", und auch in den „blinden Urſachen", d. h. im Principe der Bewegung, zeigt er ſich als das eigentlich Wirkende und ſie in ihrer Bewegung Leitende (S. 16. 23. 66—70. Vgl. II. S. 344 ff.).

Dieß der weſentliche Gedankengang in der Abhandlung über den „Zweck" (II. S. 1—71), welche wir ſchon einmal als den ſchönſten, reichhaltigſten und von wahrhaft tiefen, ächt ſpekulativen Blicken erfüllten des ganzen Werkes erklärt haben. Dennoch, wenn der Verf. das hier von ihm Behauptete in ſeine volle Geltung einſetzen will, widerlegt er dadurch nicht ſeinen eigenen zu Anfang aufgeſtellten Begriff von dem univerſal Vermittelnden, Allbewirkenden der Bewegung im Sein, wie im Denken? Wir wollen von dem ſehr weſentlichen formellen Mangel abſehen, auf welchen ihn ſchon Weiße aufmerkſam gemacht hat (a. a. O. S. 292. 93), daß in ſeiner Anſicht das Princip der Bewegung und des Zweckes nur neben einander treten, daß nach dem Verf. an ſich ſelbſt recht gut eine Welt ſich denken laſſe, in welcher bloß Bewegung und wirkende Urſachen walten, daß ihn nur die Erfahrung, die Thatſachen genöthigt haben, über die Bewegung zum Zwecke fortzugehen. (Vgl. das ausdrückliche Geſtändniß des Verf. II. S. 67.)

Aber wenn er auch nur empiriſch zu der Anerkennung des

Digitized by Google

Zweckes als einer allgemein wirkenden Weltmacht gelangt iſt, — was freilich den Anforderungen an eine philoſophiſche Weltanſicht in keiner Weiſe genügt, indem empiriſch bekanntlich nichts Allgemeines oder ſchlechthin Gemeingültiges erkannt werden kann: — ſo muß er dann doch wenigſtens alle Folgen dieſer Ueberzeugung erſchöpfen und ſeine ganze Philoſophie ihr gemäß geſtalten. Statt deſſen bleibt er in einer Halbheit, in einem Dualismus der bedenklichſten Art befangen, und zwar, wie es ſcheint, in doppelter Weiſe.

Zunächſt nämlich gibt er zwar den Vorwurf des Dualismus ſelber zu: er bemerkt ausdrücklich, er könne ſcheinen, „einem Dualismus in die Arme geführt worden zu ſein, wenn er neben dem Principe der Bewegung dem des Zweckes eine zweite Bahn öffne" (II. S. 67). Allein er entſchuldigt dieß mit der „Nothwendigkeit" der Thatſachen, welche viele Erſcheinungen darbieten, welche nicht aus der bloßen Bewegung erklärt werden können (II. S. 1 ff. S. 67). Mit andern Worten: weil der Weltzuſammenhang ſelber dualiſtiſch iſt; kann die Philoſophie ſich entbrechen, auch es zu werden? Oder vielmehr, würde ſie dadurch nicht gerade falſch, wenn ſie eigenſinnig aus einem moniſtiſchen Principe Alles erklären wollte?

Dieſen Grund würden wir für völlig überzeugend halten, wenn mit ſolcher Faſſung der Sache nicht eben das Ziel verfehlt würde, welches der Verfaſſer wirklich erreicht zu haben ſcheinen konnte: er hat mit dem eingeräumten Dualismus ſeine eigenen umfaſſenden Reſultate aufgegeben. Aus jener Annahme eines Princips des Zweckes neben dem der Bewegung, wie ſie aus einer blos empiriſchen Auffaſſung jenes Begriffes nicht anders erfolgen kann, ergibt ſich nur das Reſultat, was keinesweges das beabſichtigte iſt: daß einige Welterſcheinungen nicht aus bloßer Bewegung erklärt werden können, daß wir für dieſe vielmehr noch nebenbei eine Zweckthätigkeit annehmen müſſen, — mit Nichten folgt aber, was der Verf. eigentlich im Auge hat und bewieſen haben will: daß die Zweckverknüpfung, als zweites ebenſo univerſales Princip, im erſten der Bewegung überall mitwirke und deſſen eigent-

Digitized by Google

lich Leitendes ſei; ſo wie es in der Natur der Dinge in Wahrheit ſich verhält.

Wenn jedoch dieß nicht ſeine Meinung wäre, nur jenes, was hätte er dann überhaupt gewonnen? Das ganze Fundament ſeiner theiſtiſchen Ueberzeugungen wäre dahin, der in der Welt „verleiblichte“ Gedanke Gottes!

Sodann aber iſt Folgendes zu bemerken: So lange der Begriff des Zweckes blos empiriſch aufgenommen, nicht metaphyſiſch in ſeiner allgemeinen, Alles durchdringenden Nothwendigkeit aufgewieſen worden iſt (wie es z. B. unſere Ontologie in der Weiſe gethan, daß ſie zeigt, wie in der allgemeinen Exiſtenz und dem Gegeneinanderwirken der Weltſubſtanzen ſelbſt eine wechſelbeziehende, nach dem Gedanken des Zweckes ſie verknüpfende Macht das urſprünglich Wirkſame ſein müſſe, indem ſonſt jenes ſich Zugeordnetſein und ergänzende Ineinandergreifen der Weltſubſtanzen, als die Thatſache, die im Einzelnſten wie im Umfaſſendſten des Weltzuſammenhanges ſich uns ankündigt, ohne höchſten Widerſpruch ſich nicht denken laſſe): — ſo lange bleibt der ganze Begriff des Zweckes problematiſch und kann von dem Verdachte eines zufälligen Scheines nicht befreit werden. Und dieß giebt Trendelenburg ſelber zu: „Zwar bleibt auf dieſem Standpunkte noch immer die Möglichkeit offen, daß die tiefer erforſchte wirkende Urſache die Anſicht des Zweckes in einen Schein auflöſe. Es muß ein ſolcher Verſuch erwartet werden. Bis dahin iſt indeſſen das Unvermögen der wirkenden Urſache der indirekte Beweis für die Nothwendigkeit des Zweckes“ (II. S. 67). So geſteht er alſo dieſem Theile ſeiner Theorie — gerade dem wichtigſten und entſcheidendſten für ſeine Weltanſicht, — nur eine einſtweilige Gültigkeit zu, bis ihm das Gegentheil derſelben bewieſen werde, was er freilich für höchſt unwahrſcheinlich hält! Aber er wollte ja philoſophiren: und da wird er ſelbſt die Initiative ergreifen und die Unmöglichkeit des Gegentheils — nicht zwar den logiſchen, wohl aber den bedingungsweis nothwendigen Widerſpruch — nachweiſen müſſen, wenn man von der gegebenen Univerſalthatſache der Welt den

Digitized by Google

Begriff des universal in ihr wirkenden Zweckes fern halten wollte. Aber, was das Mißlichſte iſt, wie der Verf. einmal den Begriff des Zweckes in ſeinen Zuſammenhang einführt, hat er ſich dieſen Beweis ſelber unmöglich gemacht, wohl aber ſeinen Gegnern die Prämiſſe ſtehen gelaſſen, aus welcher ſie allerdings jenen „Beweis des Gegentheils" wider ihn zu führen vermögen. So lange, wie bei ihm, ſeiner urſprünglichen Auffaſſung nach, der Begriff des Zweckes nur als zweiter, neben dem der wirkenden Urſache, ſtehen bleibt, nicht dieſen, als die auch in ihm einzige Weltmacht, in ſich aufgehoben hat: wird ihm jeder entſchloſſene und ſeines Principes ſich klar bewußte Phyſiker beweiſen, daß überall, auch da, wo das Produkt ein zweckmäßiges (organiſches) Gebilde iſt, nur eine Reihe wirkender Urſachen es hervorgebracht hat. Wiewohl wir nun mit dieſer Bemerkung ihm ſelber, als gebildetem Denker und einſichtsvollem Naturforſcher, nichts Neues oder ihm Fremdes geſagt zu haben glauben; ſo hat er doch in ſeiner Theorie noch keineswegeſ die entſcheidenden Folgen dieſer Einſicht walten laſſen. Wie kann noch ein „künftig zu erwartender" Beweis den Begriff des Weltzweckes in einen „Schein auflöſen", wenn allgemein erwieſen worden iſt, daß durch allen Naturmechanismus hindurch nur der Weltzweck ſich verwirklicht, daß beide ſchlechthin in einander ſind? Wir könnten ihn darüber auch noch auf die intereſſante Abhandlung von Erdmann über „Natur oder Schöpfung"? (Leipz. 1840 S. 115. 118 ff.) verweiſen, wo der Verf., ſeinem dortigen Standpunkte gemäß darauf gerichtet, mehr den Unterſchied zu zeigen, als die Einheit, jenen Unterſchied aber als einen univerſalen, in keinem Sinne partikulären, — nachweiſt, wie das ganze Univerſum ebenſo von der Einen Seite natura, das ſich ſelbſt mit innerer Nothwendigkeit Auswirkende, wie ebenſo ganz creatura, Erzeugniß eines ſchöpferiſch den Zweck in ihm wirkenden Gottes ſei.

Zuletzt noch ſcheint über das Ganze ſeiner Theorie nachfolgende Betrachtung zu entſcheiden: Wenn in der „Bewegung", in allen wirkenden Urſachen, doch nur der Zweck ſich vollzieht, wenn er jene Wirkungsweiſen insgeſammt nur zum Mittel ſeiner eigenen

Digitized by Google

Verwirklichung herabſetzt, — wenn alſo im Principe der Bewegung vielmehr das des Zweckes die eigentliche Wahrheit iſt, — und darin müſſen wir die definitive Meinung des Verf. nach dem Inhalte des zweiten Theiles ſeiner logiſchen Unterſuchungen finden: — ſo iſt es auch für ihn gar nicht mehr wahr, daß die Bewegung, der ja für ſich keine Bedeutung mehr zukommt, das Vermittelnde zwiſchen Sein und Denken, Subjektivem und Objektivem ſein könne. Sein Werk hat ſich von hinten her ſelber widerlegt, der zweite Theil den erſten, aber nicht auf dialektiſche Weiſe, ſo, daß ein untergeordnetes Princip durch Aufweiſung der in ihm liegenden Nothwendigkeit, es zu überſchreiten, ſich in ſein höheres aufhebt (dieſe regreſſive Dialektik, die übereinſtimmt mit dem, was er genetiſche Methode nennt, wird wohl gegen die Polemik des Verf. wider das dialektiſche Verfahren Stich halten), ſondern die Selbſtwiderlegung iſt die ganz äußerliche, gewöhnliche, mit der man einen früher für unbedingt gehaltenen untergeordneten Begriff nachher ſelbſt als den untergeordneten entdeckt. Der Verf. wird dieſe Bemerkung nicht in dem Sinne deuten, als dächten wir zu behaupten, er habe bei der Ausarbeitung ſeines erſten Theiles nicht den Inhalt des zweiten gekannt und planmäßig den Hauptgedanken deſſelben im Auge gehabt: nur das behaupten wir, um der Macht des Princips willen, welches er in dieſem zweiten vertritt, daß er die wahre Konſequenz deſſelben nicht erwogen habe, als er die Reſultate des erſten für definitive und wirklich das Problem der Vermittlung zwiſchen Sein und Denken (welches ſein Werk als die „nächſte Aufgabe" bezeichnet I. S. 101 ff.) löſende anſah. Falls in der That — um bei des Verf. Ausdrucksweiſe zu bleiben (II. S. 70) — „die Anſchauung der Bewegung, indem ſie ſich näher beſtimmt, den Zweck in ſich aufnimmt," ebenſo falls „auch die aus der Bewegung entworfenen Kategorieen den Zweck ſich aneignen und dadurch in dichtere Geſtalt des Begriffes übergehen", d. h. wie die weitere vom Verf. gegebene Ausführung der „Kategorieen aus dem Zwecke" zeigt (II. S. 72—88), wenn ſie durch dieſe Aufnahme in den Zweck ihre eigene abſtraktere Faſſung ablegen, und die

Digitized by Google

concretere, „dichtere“, eigentlich erſt wahre Geſtalt empfangen; falls demnach hierin erſt das ganze, vollſtändige Princip der Welterklärung ſich ergeben hat, nicht ſchon in jenen untergeordneten Auffaſſungen: ſo kann allein von dieſem vollſtändigen Gedanken aus die wahre Löſung auch der beſondern, „nächſten Aufgabe“ geſucht werden, „wie Erkenntniß möglich“, — „wie das Räthſel des Erkennens zu erklären ſei“? So bleibt es dabei: der Verf. hat nach dem Sinne ſeiner eigenen Worte durch ſein Ende ſeinen Anfang widerlegt.

Aber auch nach des Verf. ſonſtiger Grundanſicht kann jene wahre Löſung nur von dorther, nicht aus dem untergeordneten Principe der Bewegung ſich ihm ergeben. Der im Hintergrunde liegende gemeinſame Gedanke iſt der, daß die Welt als „ein künſtleriſches Ganze“, ſomit auch nur Werk eines denkend-ſchöpferiſchen Geiſtes ſein könne, das Geſchaffene (Objektive) ſei ein Urgedachtes, hiermit ein ſtufenweis, nach innern Unterſchieden gegliedertes Syſtem von Gedanken, und unſer Denken habe nur die Aufgabe, dieſem urſprünglich ſchöpferiſchen Denken aus der Objektivität, welche es in der Welt ſich gegeben, „nachzudenken“, gleichwie wir aus einem Gedichte die objektivirten Gedanken des Dichtergeiſtes uns herausleſen (II. S. 349—353). — Wir ſehen hier davon ab, ob dieſer Gedanke ausreichend begründet oder metaphyſiſch vollſtändig ſei zur Welterklärung; wir betrachten ihn nur in ſeinem Verhältniſſe zum einzig hier in Frage kommenden ererkenntnißtheoretiſchen Probleme, und auch hier, müſſen wir ſagen, iſt die Selbſtwiderlegung, die Selbſtberichtigung des Verfaſſers die vollſtändigſte, welche ſich denken läßt. Iſt nämlich das ſchöpferiſche Denken der Grund der Dinge, das aller Objektivität Immanente, iſt unſer Denken nur das Nachbilden deſſelben, ein ihm „Nachdenken“: ſo iſt mit Nichten „Bewegung“ das Gemeinſame zwiſchen Objektivem und Subjektivem, Sein und (unſerm) Denken, ſondern das Ur- oder objektive Denken ſelbſt (der νοῦς ποιητικὸς des Ariſtoteles): — eine Anſicht, gegen welche der Verf. ſchon als Ariſtoteliker um ſo weniger Etwas einzuwenden haben wird, als er im Uebrigen ſich ganz zu ihr bekennt. Dann ſtreife er

Digitized by Google

aber vollends jene Theorie von dem Allvermittelnden der Bewegung ab und ſei ſchon von Anfang, was er erſt hinterher zu werden ſich entſchließt, Idealiſt.

Hiermit würde er aber erſt recht in den „ehrlichen Weg" Kant's zurücklenken, was ja nach ſeinen Erklärungen an ſich ſeinen vollſten Beifall hat. Denn in dieſen Weg, in den des abſoluten Idealismus, hat Kant den Strom der Philoſophie wohl für immer hineingeleitet, indem darin zugleich das Princip entdeckt iſt, — wovon unſer Verf. in ſeinem Werke ſelbſt die glänzendſten Proben gegeben hat, — den Empirismus über ſich ſelber aufzuklären und ſeinen bisherigen Widerſtand gegen die Philoſophie in die freie Vereinigung mit ihr aufzulöſen.

Wie vermag das objektive Sein zu einem gewußten, wie das Wiſſen (Denken) zum Erkennen zu werden, in jenes objektive Sein einzudringen? — Dieſe Frage haben alle Philoſophen, ſeitdem ſie aufgeworfen worden, nur dadurch löſen zu können eingeſehen, daß in beiden getrennten Gliedern ein Gemeinſchaftliches nachgewieſen werde. So nahm auch Kant die Sache, und dennoch auf eine durchaus neue, tiefe und originale Weiſe, indem er, freilich in der noch beſchränkten Form der Subjektivität, den Gedanken des Idealismus erfand oder neu wiederauffand, mit einer unwiderſtehlichen Nachwirkung bis auf den gegenwärtigen Augenblick.

In der höchſt bedeutenden Vorrede zur zweiten Ausgabe ſeiner Kritik der reinen Vernunft (S. XVI—XXII.) führt Kant den Gedanken durch, daß, weil die Metaphyſik ſo lange bisher keine Fortſchritte gemacht habe, als ſie vorausgeſetzt, die Erkenntniß müſſe ſich nach den Gegenſtänden richten, man es jetzt umgekehrt mit der Annahme: „daß ſich die Gegenſtände nach unſerm Erkenntniß richten", verſuchen ſolle. Richte ſich das Objekt der Anſchauung nach der Beſchaffenheit des Anſchauungsvermögens, ebenſo: richte ſich die geſammte Erfahrung nach den Geſetzen des Verſtandes: ſo erkenne man die Möglichkeit aprioriſcher Anſchauungen (wie in der Mathematik), aprioriſcher Geſetze des Verſtandes für alle Erfahrung, kurz überhaupt die Möglichkeit eines Aprioriſchen als die Objektivität beherrſchend,

Digitized by Google

ganz gut, nicht aber umgekehrt. „Kurz: wir erkennen nur das von den Dingen *apriori*, was wir ſelbſt in ſie hineinlegen“.

Die Kantiſche Behauptung iſt demnach allgemeiner ſo zu bezeichnen: Nur ſofern das Objektive (wo es in dieſem Begriffe des Objektiven keinen Unterſchied macht, ob es als „bloße Erſcheinung“, oder als „Ding an ſich“ gefaßt wird) ſelbſt den Geſetzen des Bewußtſeins gemäß iſt, vermag es erkannt zu werden. Gegen die Größe dieſes Gedankens, der eine Welt von Wahrheiten in ſich ſchließt, der ganz für ſich gefaßt werden kann, verſchwindet der Kantiſche Gegenſatz von Erſcheinung und Ding an ſich, wie eine Nebenſache; das folgenreiche Princip des Idealismus iſt entdeckt: aber es konnte in ſeinem erſten Auftreten, wenn es, für die weitere Entwicklung der philoſophiſchen Erkenntniß daran, auf die Dauer befeſtigt werden, nicht, wie ſo oft ſchon vorher, in einem theoſophiſchen Nebel verſchwimmen ſollte, allein unter der Geſtalt der Subjektivität erſcheinen; denn zunächſt ſo nur iſt es faßlich. Weil die Geſetze des Subjektiven, des Denkens, überhaupt der Vernunft, auch die des Objektiven ſind, giebt es zuerſt überhaupt für uns erkennbare Dinge, ſodann ein ſchlechthin aprioriſches Erkennen, welches den objektiven Dingen, aber nur innerhalb der Erfahrung, Geſetze vorſchreibt. Nun kann man die Geſetze, welche der Natur, als dem Inbegriffe der Gegenſtände der Erfahrung, zu Grunde liegen, „mit ihren genugthuenden Beweiſen verſehen“; aber dieß nur für die Sphäre der „Erfahrung“. Hier macht jedoch, fügen wir hinzu, das Aprioriſche ſelbſt ein ſehr weſentliches Element in der Erfahrung aus; dieſer Begriff umfaßt daher auch in Kantiſchem Sinne nicht bloß das unmittelbar Faktiſche, in die Sinne Fallende, ſondern ebenſo das, was zufolge jener aprioriſchen Geſetze der Vernunft nothwendig gedacht werden muß, um jenes Faktiſche zu erklären, die Gründe jener unmittelbaren „Erſcheinungen“; gleichwie z. B. Kant ſelber in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft die Erſcheinung der Materie aus der Wechſeldurchdringung der darin gegenwärtigen Attraktions- und Expanſionskraft (als den

Digitized by Google

Gründen, den „Dingen an ſich" jener „Erſcheinung") erklärt hat. So ſtellt ſich eigentlich, recht erwogen, der Unterſchied zwiſchen Erſcheinung (Sinnen-Phänomenon) und ihrem Grunde, Weſen („Dinge an ſich", als Noumenon), den keine Philoſophie, ja keine Wiſſenſchaft wird fallen laſſen können, auch innerhalb des Kantiſchen Begriffes der Erfahrung wieder her; aber er iſt ein anderer geworden, er beruht auf dem Unterſchiede von Sinnenanſchauung und Verſtand, welche jedoch beide gleichmäßig durch die aprioriſchen Geſetze der allgemeinen (reinen) Vernunft verbunden ſind (wie nämlich Anſchauungen zu reinen Verſtandesbegriffen werden, dieſe auf Anſchauungen ſich beziehen können, zeigt Kant ausführlich in ſeinem Abſchnitte „von dem Schematismus der reinen Verſtandesbegriffe"). Wenn nun hiernach, zufolge des eigenen Zugeſtändniſſes von Kant, der unmittelbare Grund oder das Weſen der Erſcheinung (z. B. der Materie) nach den aprioriſchen Denkgeſetzen völlig erkennbar iſt, welches Letztere nun auch nach Kantiſchem Sprachgebrauch recht eigentlich das Noumenon (Gedachtwerdenmüſſende) für jenes Phänomenon (für das Anſchaubare) genannt werden könnte: ſo fallen jene anderweitigen, ſchlechthin unerkennbaren „Dinge an ſich" für Kant ſelber als etwas ganz Bedeutungsloſes völlig hinweg; denn es geht dem Verſtande durchaus die Nöthigung ab, auf ſie, als die „verborgenen, jenſeitigen Gründe" der Erſcheinungen zurückzuſchließen. —

Dieſe kritiſche Einſchaltung über das Ganze der Kantiſchen Theorie, welche anderswo weiter durchgeführt iſt, glaubten wir uns hier erlauben zu dürfen, um die Größe des wahren Kantiſchen Reſultates in das Licht zu ſtellen, und ſie hiernach mit der vom Verf. verſuchten Löſung zu vergleichen.

So beantwortet nun Kant in ſeiner Kritik der reinen Vernunft, welche er „Traktat über die Methode" nennt, die Frage über die Möglichkeit des Erkennens folgender Geſtalt: der Grund der Erkennbarkeit der Erfahrungsgegenſtände liegt darin, daß die Geſetze des erkennenden Geiſtes ſich über dieſe Dinge ſelbſt erſtrecken, daß beide in dieſelbe Sphäre fallen, eine gemeinſchaftliche Welt ausmachen, in der jedes dem andern daher zur Wechſel-

Digitized by Google

durchdringung geöffnet iſt. Auf die Frage: wie ſynthetiſche Urtheile apriori möglich ſeien? antwortet Kant daher nun, ohne Zweifel richtig und für alle Zeit ſie erledigend, folgender Maßen (S. 196. 97): da Erfahrung, als empiriſche Syntheſis, in ihrer Möglichkeit die einzige Erkenntnißart iſt, welche aller andern Syntheſis Realität giebt: ſo hat dieſe als Syntheſis apriori auch nur dadurch Wahrheit (Einſtimmung mit dem Objekte), daß ſie nichts weiter enthält, als was zur ſynthetiſchen Einheit der Erfahrung überhaupt nothwendig iſt. Oder als „oberſtes Princip" ausgedrückt: „Ein jeder Gegenſtand ſteht unter den nothwendigen Bedingungen der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen der Anſchauung in einer möglichen Erfahrung" (S. 197): d. h. wie ich mir den Gegenſtand in einer möglichen Erfahrung (allgemeinen Erfahrbarkeit) denken muß, ſo iſt er nothwendig innerhalb der Erfahrung: die in dieſem Denken deſſelben ſich aufweiſende nothwendige Verknüpfung von Eigenſchaften iſt das Aprioriſche an ihm. Ein ſynthetiſches Urtheil apriori über einen Gegenſtand entſteht durch das Denken der Bedingungen, durch welche er erfahrbar würde; — das aprioriſche Denken iſt ein nachſchöpferiſches Vermögen, den Gegenſtand in ſeiner allgemeinen Erfahrbarkeit vorzuſtellen: und die Prädikate, welche hier im Denken deſſelben ſich als nothwendige zeigen, ſind eben deßhalb, weil das Denken die Sphäre der Erfahrbarkeit aller Dinge beherrſcht und durchdringt, auch ſchlechthin gemeingültig im Sein des Gegenſtandes. Wie Kant dieß ausdrückt (S. 266), iſt das Nothwendige am Gegenſtande „die allgemeine Bedingung einer Erfahrung deſſelben", wonach durch dieſe „Anticipation der Erfahrung" ſeine ganze Anſchaubarkeit (Erfahrbarkeit) in's Unendliche erſchöpft iſt. Anſchauung mithin iſt hier dem Principe nach als innerlich Eins geſetzt mit dem Denken und dem aprioriſchen Denken: was hier apriori gedacht wird, ſind nur die nothwendigen, „allgemeinen Bedingungen" aller Anſchauung.

Die hieraus ſich ergebenden ſynthetiſchen Urtheile apriori (ſo fährt die Kantiſche Theorie fort) hangen aber ferner von den Ka=

Digitized by Google

tegorieen ab: daher es nur ſo viel „rein ſynthetiſche Grundſätze“ geben kann, als es Kategorieen giebt. Jene entwickelt Kant nun ſorgfältig und gewinnt ſo den Inhalt auf erkenntnißtheoretiſche Weiſe, welchen die Hegel'ſche Logik, nach ihr die ſpätere Metaphyſik oder Ontologie als allgemeine Beſtimmungen des Seins, wie des Denkens (auch hierin offenbar nicht von dem wahren Reſultate der Kantiſchen Theorie abweichend) aprioriſch-dialektiſch bearbeitet haben: — dialektiſch darum, weil, gleichfalls nach einer ſchon von Kant hinterlaſſenen Entdeckung, dieſe Kategorieen ſich gegenſeitig ergänzen, in einander überführen und ein geſchloſſenes Syſtem von Gedankenbeſtimmungen bilden, welche ebenſo ſehr (auch nach Kant) die allgemeinen Beſtimmungen aller Anſchauung ſind. In dieſem zuletzt der Spekulation gewonnenen, zugleich ſchwierigſten, weil beweglichſten, eben weil innerhalb der allgemeinen Gedankenmöglichkeiten verkehrenden Gebiete der Metaphyſik iſt freilich noch am Wenigſten bis jetzt feſter Boden erreicht, ein definitives Reſultat errungen: — Urſache genug, nicht um ſich davon zurückzuziehen, ſondern um ſich im Principe gerade zu befeſtigen, auf welches alle jene Unterſuchungen als den ihnen gemeinſamen Grundgedanken hinweiſen. Es iſt dieß das Grundprincip des Idealismus ſelber.

Und hier bleibt nun die letzte Frage übrig, die freilich Kant, innerhalb ſeiner Kritik der reinen Vernunft wenigſtens, weder aufgeworfen, noch gelöst hat: wie es doch komme, daß unſer Denken, rein apriori denkend, hiermit dennoch die Bedingungen aller Anſchauung der Dinge, d. h. ihres wirklichen, erfahrungsgemäßen Seins, durch „Anticipation“, durch eine Art von Vernunftprophezeiung, zu erſchöpfen vermag? Was iſt der höhere Grund dieſer merkwürdigen Uebereinſtimmung, in welche ſich, wie man ſieht, die Frage nach dem Grunde von der Erkennbarkeit der Dinge übergeſiedelt hat? Jene Frage nach dem Woher dieſes Parallelismus hat Kant nun unſeres Erachtens nicht beantwortet, ja nicht einmal berührt in dem bezeichneten Werke: hier hat er nur gezeigt, wie die Kategorieen der Anſchauung und ihre Gegenſtände auf die des Verſtandes bezogen werden können, in wel-

Digitized by Google

chem gemeinſchaftlichen Gebiete, eben in dem „der Schematismen der reinen Verſtandesbegriffe", beide ſich begegnen, und wie auf dieſe Weiſe aus dem Zuſammenwirken von Anſchauung und Verſtand, innerhalb des ſubjektiven Gebietes ſelbſt, eine Erkenntniß erwachſe.

Jener Grund alſo, wodurch unſerm nachdenkenden Bewußtſein es gegeben iſt, in dieſem Nachdenken aus ſich ſelbſt (apriori) dennoch die Bedingungen und Geſetze aller möglichen Anſchauung zu erſchöpfen, — worin kann er gefunden werden? Man ſieht, daß dieſe Frage uns wieder in das Gebiet der Unterſuchungen verſetzt, welche auch Trendelenburg von Neuem angeregt hat: auch er giebt, allerdings ohne eigentlich metaphyſiſche Ausführung, dieſelbe Antwort, welche wir für die einzig übrig bleibende, gründliche halten; zu der aber die Prämiſſen bei Kant ſchon ſich finden, ſofern man das Ganze ſeiner Lehre in Betracht zieht und deſſen ganze und tiefere Konſequenz erwägt.

Das für uns Denknothwendige kann nur dadurch auch als das in der Anſchauung, d. h. der Wirklichkeit der Dinge, Nothwendige gedacht werden, wenn man annimmt, daß dieſe Wirklichkeit ihren Daſeinsgrund in einem intellektuellen Akte habe, worin Anſchauung und Denken nicht getrennt ſind, ſondern ſchlechthin zuſammenfallen müſſen, — welcher Akt daher zugleich ihr Schöpfungsakt, oder wenigſtens ein nothwendiges Moment ihres Schöpfungsaktes wäre. Nur eine abſolute Vernunft kann der Grund des Seins (der Anſchaubarkeit) der Dinge, wie unſers Denkens, wie endlich der wechſeldurchdringenden Uebereinſtimmung beider ſein. Und das Aprioriſche im Sein der Dinge wie in unſerm Denken ginge nur hervor aus jenem beiden gemeinſchaftlich immanenten Urakte, es wären nur die real-idealen Urgedanken jener abſoluten Vernunft. Die Dinge ſind ebenſo, wie unſer Denken und Erkennen derſelben, jener abſoluten Vernunft eingerückt, ſtehen und gründen in ihr.

Daß dieſe weitere, aus Kant's Theorie ſich ergebende Konſequenz den Idealismus nun ſchon auf „theoſophiſche Grillen" führen müſſe, — um mich des damals gefallenen charakteriſtiſchen

Wortes eines Skeptikers zu bedienen, — daß dieſe das letzte Wort in der Sache ſind, auch dieſen Blick hat Kant an einer Stelle der höchſt genialen, die ganze gegenwärtige Philoſophie im Schooße tragenden zweiten Hälfte ſeiner Kritik der Urtheilskraft (der Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft) gethan, wo er von der Möglichkeit eines „anſchauenden Verſtandes" ſpricht, welcher intuitiv (anſchauend) und discurſiv (das Beſondere in verknüpfendem Denken zuſammenfaſſend) in Einheit ſei, weil er vermöge, das Allgemeine und das Beſondere, die Nothwendigkeit und den Zweck in den Dingen in einander oder zugleich zu ſchauen (S. 347—49), alſo deſſen Vorſtellung des Ganzen die Zufälligkeit der Verbindung der Theile nicht in ſich enthält, um eine beſtimmte Form des Ganzen für ihn möglich zu machen (S. 349). Es iſt mithin nur (S. 345 f.) eine „beſondere Einrichtung unſeres Verſtandes in Anſehung der Urtheilskraft", die uns dieß verbietet, und ſo muß hier „die Idee von einem andern möglichen höheren Verſtande als dem menſchlichen, zu Grunde liegen, wie wir in der Kritik der r. V. eine andere mögliche Anſchauung in Gedanken haben mußten, wenn die unſrige, als eine beſondere Art, nämlich die, für welche die Gegenſtände nur als Erſcheinungen gelten, angeſehen werden ſoll".

Zwar will Kant zunächſt nur die Denkbarkeit, Widerſpruchloſigkeit im Begriffe eines ſolchen intellectus archetypus geltend machen (S. 350. 51): am Schluſſe ſeines Werkes indeß, wo er über die Betrachtung aller bloßen Naturteleologie hinaus, als welche zur Begründung der wahren Principien einer Theologie nicht ausreiche (S. 400—409), zur Ethikotheologie fortſchreitet, wird jener Begriff nach ſeiner eigenen Konſequenz als ein nothwendiger nachgewieſen. Wenn er vorher nämlich glaubte (S. 409), ſich als möglich denken zu können, „daß die Zweckmäßigkeit in der Natur von einem aus der bloßen Nothwendigkeit ſeiner Natur zur Hervorbringung gewiſſer Formen beſtimmten Verſtande herrühre, nach der Analogie mit dem, was man bei den Thieren den Kunſtinſtinkt nennt": ſo findet er dieß nicht mehr möglich, nachdem ſich ergeben hat, daß ein wahrhaft höchſter und rein

Digitized by Google

intellektueller, darum ſchlechthin apriori in unſerm eigenen Geiſte niedergelegter (S. 416) Endzweck dem ganzen Reiche der Dinge zu Grunde liege, welcher die Welt zu einem „Syſteme von Zwecken" macht (S. 413), — nämlich das Reich der moraliſchen Freiheit im Menſchengeſchlechte. Hiernach wird nun ausführlich gezeigt (S. 414. 418 ff.), wie das Urweſen nur unter den Prädikaten der höchſten und abſoluten Intelligenz gedacht werden könne, umdas Reich der Natur mit dem Reiche der Freiheit in ſtets zuſammenwirkender Uebereinſtimmung zu erhalten, oder beſtimmter, die Naturnothwendigkeit ſelbſt zum ſteten, allgegenwärtigen Ausdruck jenes höchſten Endzwecks zu machen. Hiermit hat Kant auch mittelbar den Beweis geführt, daß jener intellectus archetypus wirklich ſei, daß er den wahren, allvermittelnden Grund aller Zweckbeziehungen und aller Weltverknüpfungen überhaupt ausmache, mithin auch den Grund jener ſpeciellern zwiſchen den anſchaubaren Dingen und dem Denken derſelben. Er hat das Princip des Idealismus auch in die metaphyſiſche Seite wenigſtens für den übergeführt, welcher ſelbſtſtändig die Bruchſtücke ſeiner großen Entdeckungen unter einander zu combiniren vermag, während dieſem die von Kant dazugefügten Einſchränkungen und Bedenken, daß damit dennoch „kein objektiv gültiger Beweis" gegeben ſein ſolle, ſondern daß „Jeder, der moraliſch konſequent denken wolle, dieſen Satz unter die Maximen ſeiner praktiſchen Vernunft aufnehmen müſſe" (S. 424. 25), nur als ein äußerliches Abkommen mit dem ſubjektiven Idealismus ſeiner Kritik der reinen Vernunft erſcheinen, wonach die Kategorieen nur auf die „endlichen" Dinge Anwendung finden können, nicht auf das Unbedingte, und womit alſo der ganze auf der Kategorie des Grundes beruhende, und den Satz der Analogie zwiſchen Grund und Folge zu Hülfe nehmende Rückſchluß vom Daſein eines Syſtemes von Zwecken, und eines abſolut höchſten Zweckes in der Welt auf einen ſchöpferiſchen intellectus archetypus, kurz die geſammte Kant'ſche Beweisführung im letzten Theile ſeiner Kritik der Urtheilskraft konſequenter Weiſe in das Gebiet der Selbſttäuſchungen einer dogmatiſchen Philoſophie fallen würde. Jenes halbe

Digitized by Google

Abkommen „einer wenigſtens ſubjektiven Gültigkeit des Beweiſes für den moraliſch Denkenden“ hilft hier nicht aus. Entweder die Kategorieen ſind nur von ſubjektiver Bedeutung: dann hat überhaupt die Idee des Unbedingten, die ja auf der Kategorie des Grundes beruht, weder für den moraliſch noch unmoraliſch Denkenden (welcher Unterſchied hier von gar keinem Belange iſt) die allergeringſte überzeugende Gültigkeit. Oder die Kategorieen haben ſelbſt allgemeine und unbedingte Bedeutung: ſo würde auch der „Unmoraliſche“, wie Kant unwiderleglich gezeigt hat, „mit ſeinem (theoretiſchen) Denken in Widerſpruch gerathen“, wenn er nicht die Nothwendigkeit eines Unbedingten, als einer abſoluten Intelligenz, zugäbe. Weiter reicht aber das Recht keiner Deduktion und keiner möglichen Beweisführung, als bis zur Aufweiſung dieſer Nothwendigkeit im Denken, welche Kant ſelber in eigenem unbefangenem Verlaufe jener Betrachtungen mit ſtillſchweigendem Eingeſtändniſſe auch als die Nothwendigkeit des Seins angeſehen hat. So iſt Kanten daſſelbe begegnet, was wir von Trendelenburg gezeigt zu haben glauben, was auch noch in einer andern, ſogleich nachzuweiſenden Beziehung von ihm gelten möchte; er hat mit ſeinem Ende und Ausgange ſeinem Anfange widerſprochen, hat von hintenher ſich ſelber widerlegt. —

Dieſe Epiſode ſoll im gegenwärtigen Zuſammenhange nur ſo viel beweiſen, daß Alle, die, wie Trendelenburg, an der letzten Entwicklung der Philoſophie durch Schelling und Hegel keinen Theil nehmen und auf Kant zurückgehen wollen, ohne freilich an ſeinen ſubjektiven Idealismus ſich zugleich zu betheiligen, nur in Bezug auf ihre Anerkennung der Gültigkeit der Kategorieen, auch hier nicht bei den theilweiſen Zugeſtändniſſen es bewenden laſſen können, wodurch ſie ſich mit dem Principe des Idealismus abfinden wollen. Entweder es giebt für ſie keine objektive Gültigkeit derſelben; dann giebt es für ſie auch kein Unbedingtes: ſie ſind ſubjektive Idealiſten in einem weit entſchiedneren Sinne, als Kant ſelber es ſein mochte und konnte. Oder ihnen iſt, wie unſerm Verf., die Idee des Unbedingten von ſchlechthin objektiver Bedeutung: dann werden eben dadurch allein ſchon die Katego-

Digitized by Google

rieen gleiche Gültigkeit haben müſſen; jenes Zugeſtändniß enthält implicite dieß in ſich; denn nur in Folge der objektiven Gültigkeit der Kategorie des Grundes kann überhaupt das Sein eines Unbedingten gedacht werden. Wenn aber Eine Kategorie objektiv gültig iſt, ſo ſind ſie es alle.

Dieß würde nun nach des Ref. Ueberzeugung dem allgemeinen Grunde nach vollkommen hinreichen, um Trendelenburg's Lehre von dem Sein eines Unbedingten, aber von ſeiner Unerkennbarkeit, zu widerlegen. Es wäre gezeigt, wie er entweder einen Schritt weiter zurück, bis zum völligen Dahingeſtelltſeinlaſſen dieſer Idee, oder noch einen entſcheidenden Schritt nach vorwärts zu thun habe, wie nur ſein Mittleres nicht zuläſſig ſei. Dennoch ſind gerade die Motive zu dieſer mittleren Haltung ſo ſehr in das Ganze ſeiner Theorie verwebt, und hangen ſo genau mit andern Bedenken zuſammen, um die Philoſophie nicht zu „einem theoſophiſchen Gedichte" werden zu laſſen (II. S. 350), — Bedenken, die wir unſererſeits ſehr wohl zu würdigen wiſſen und beziehungsweis theilen: — daß in jener, wie in dieſer Rückſicht es nur lehrreich ſein kann, dem Verf. auch in dieſe Theile ſeines wohl durchdachten Werkes zu folgen, wobei wir freilich, zur Ergänzung des hier zu Bemerkenden, auf unſere frühern Erinnerungen (Z. Schr. Bd. VIII. S. 222—230) zugleich verweiſen müſſen.

Er zeigt in ſeiner Lehre von dem Beweiſe (XVII. u. XVIII. Abſchnitt), daß unter den direkten Beweiſen der genetiſche der vollkommenſte ſei, indem er die Natur und den Gang des Seienden ſelber im Begriffe darſtelle. Aber die Principien, als ſolche, laſſen keinen genetiſchen, überhaupt alſo keinen direkten Beweis zu: denn ſonſt wären ſie nicht Principien und hätten vielmehr einen fremden Anfang. Sie ſind daher nur durch einen Erkenntnißgrund, im Gegenſatze des Sachgrundes, darzuthun. Alle bloßen Erkenntnißgründe laufen aber auf einen indirekten Beweis hinaus: ſo der Beweis für das Sein des Unbedingten, Gottes. Für das unbedingte Princip iſt aber nicht ein Einzelnes die Prämiſſe dieſes indirekten Beweiſes, ſondern das ganze Weltall. Er zeigt daher auf, in welchen Widerſpruch man mit dem Denken des

Weltbegriffes kommen würde, „wenn man Gott nicht ſetzte" (II. S. 331, vgl. 338. 339). Hier geſteht nun der Verf. ſchon im Allgemeinen zu, daß „je nachdem in dieſer indirekten Beweisart der Ausgangspunkt derſelben nur eine vereinzelte Wahrnehmung oder eine allgemeine Erſcheinung iſt, je nachdem er tiefer oder minder bedeutſam gefaßt wird: er mehr oder weniger die zwingende Gewalt beſitze, um allen Einſpruch gegen das erhobene Princip niederzuſchlagen" (S. 331). Alſo an ſich iſt ihm dieſe Art des indirekten Beweiſes von ebenſo „zwingender Gewalt", als jede andere Beweisart; und ſo ſollte man meinen, wenn für den Beweis des unbedingten Princips die ſchlechthin „allgemeinſte Erſcheinung", das „Weltall" ſelbſt, zum Ausgangspunkte gemacht wird, daß dieſer Beweis von der „allerzwingendſten Gewalt" auch für den Verf. werden müſſe, vorausgeſetzt nämlich, daß er jene Univerſalthatſache des Weltalls „tief und bedeutſam" genug erfaßt habe, — worauf freilich auch nach unſerer Meinung Alles ankommt.

So weit die allgemeinen Geſichtspunkte, die uns der Verf. ſelber an die Hand gegeben hat. Sehen wir nun, wiefern er ihnen treu geblieben iſt im eigenen weiteren Verlaufe.

In dem Abſchnitte „von dem Unbedingten und der Idee" (II. S. 337—362) werden zuerſt die kritiſchen Bedenken Kant's gegen die Realität der Idee des Unbedingten durch die kurze Bemerkung beſeitigt, daß ſie ſich auf dem Wege der indirekten Beweisführung von ſelbſt widerlegen (S. 338).

So iſt ihm alſo das Sein eines Unbedingten durch den indirekten Schluß völlig erwieſen und feſtgeſtellt: weil ein Bedingtes iſt, ſo muß es zu ihm ein Unbedingtes geben. Er ſagt es nicht ausdrücklich, aber er muß es zugeſtehen, daß er hier das Unbedingte ſchon in den Kategorieen, und zwar zufolge der des Grundes gedacht hat.

Seltſam und widerſprechend muß es daher ſogleich ſchon lauten, wenn auf die Frage, nach welchen Beſtimmungen das Unbedingte gedacht werden ſoll, die Antwort erfolgt: daß „wir kein Recht haben, es in den Kategorieen zu denken, die nur für das

Endliche gelten", alſo z. B. nicht das Recht haben, „die Kategorie der Urſache und Wirkung" auf daſſelbe anzuwenden. Hat der Verf. vergeſſen, daß er, und alles Denken, ſo eben nur durch Anwendung dieſer Kategorie auf den Begriff vom Sein deſſelben gelangt iſt? Daß es ſich hier von den „Beſtimmungen" (Prädikaten) jenes Seins handelt, macht nicht den geringſten Unterſchied. Dienen die Kategorieen, um ein Sein „auf indirektem Wege" zu denken, ſo müſſen ſie auch dienen, auf gleichem Wege ſeine nothwendigen „Beſtimmungen" zu finden.

Und eine Ahnung dieſer ſelbſtzerſtörenden Inkonſequenz hat offenbar hier dem Verf. ſelber vorgeſchwebt; denn er berichtigt ſogleich jene in ihrer Allgemeinheit offenbar irrthümliche und ihn in Widerſpruch mit ſich ſelbſt verwickelnde Behauptung durch eine Einſchränkung, gegen deren Gültigkeit weder an ſich, noch innerhalb der Theorie des Verf., ſich Etwas einwenden läßt. Jene Kategorieen, heißt es nämlich weiter, reichen nicht aus, um einen „genetiſchen Beweis" vom Daſein Gottes zu führen, inſofern auch nicht um „eine conſtruktive Erkenntniß ſeines Weſens" zu entwerfen. Wir ſind mit ihnen nur auf den indirekten Beweis beſchränkt in beiderlei Hinſicht ſeines Seins und ſeines Weſens (S. 339).

In Betreff dieſes letztern Punktes hat er nun von unſerer Seite keinen Einſpruch, ſondern nur den vollſten Beifall zu gewärtigen. Eine Conſtruktion Gottes im Oken'ſchen Sinne oder eine rein dialektiſche Entwicklung des göttlichen Weſens „vor der Erſchaffung der Natur und eines endlichen Geiſtes" aus abſolutem Denken in Hegel'ſcher Bedeutung — wer hat ſich ſtärker und aus Gründen einer umfaſſenden Erkenntnißlehre heraus motivirter gegen ein ſolches ſich mißverſtehendes Unweſen eines unkritiſchen Allwiſſens erklärt, als der Referent? Meine ganze ſpekulative Theologie beruht auf der „indirekten Beweisart"; ihr Erkenntnißkanon iſt: daß das Bedingte, das Univerſum, die bekannte Größe, das Unbedingte, als zunächſt noch unbekannte Größe, aber zugleich als ihm immanent, eben darum auch aus ihm erkennbar ſei. Alles das, was er ſelber ſpäterhin (S. 351 f. 357. 361 f.) vom Le-

Digitized by Google

ſen des göttlichen Geiſtes in der Welt, als ſeinem Gedichte, von dem Endlichen, als dem Spiegel, in welchem wir das Weſen Gottes zu leſen vermögen u. dgl. ebenſo wahr, als ſchön und mit ächt philoſophiſcher Begeiſterung ſagt: es iſt daſſelbe, was in wiſſenſchaftlicher Ausführung und in Darlegung des Inhalts, der in jenem Erkenntnißprincipe liegt, die ſpekulative Theologie enthält. Wenn der Verf. nur von ſeiner mehr rhetoriſchen Darſtellung dieſer Partieen ſeines Werkes zur begriffsmäßigen Ausführlichkeit und Durchbildung fortſchreiten wollte, er könnte kaum auf andere Reſultate kommen, als die unſrigen, weil ſie implicite eigentlich ſchon in ſeinem Principe liegen; und damit dieß nicht unbeſcheiden oder zudringlich erſcheine, erlauben wir uns hierüber auf unſere früher erwähnten kritiſchen Bemerkungen zu verweiſen.

Aber damit ſcheint uns die Inkonſequenz jener erſten Behauptung nicht beſeitigt, vielmehr recht in's Licht geſtellt zu ſein. Einen direkten Beweis von Gottes Daſein giebt es nicht, eine genetiſche Conſtruktion ſeines Weſens iſt unmöglich, nicht zwar weil die Kategorieen „endliche" ſind, ſondern weil Gott kein „anſchauliches" Objekt iſt, alſo die entſprechende Anſchauung den Kategorieen nicht gegeben werden kann. Dieß hat eigentlich der Verf. bewieſen und dieß meint er auch, wenn er ſich ſelbſt getreu bleiben will.

Deßhalb iſt bei Gott der Beweis nur indirekt: aber da alles Beweiſen nur unter Vorausſetzung der Allgemeingültigkeit der Kategorieen ſtattfinden kann, ſo muß auch der Verf. für ſeinen indirekten Beweis ihre Gültigkeit anerkennen; d. h. ſie ſind ihm hier keine „endlichen" mehr. Sind ſie jedoch es ihm hier nicht, ſo können ſie es ihm überhaupt nicht ſein. Er hat mit dem Zulaſſen einer indirekten Beweisart für Gott ſeine ganze Lehre von der Endlichkeit der Kategorieen widerlegt, indem auch im Einzelnen jeder der verſchiedenen Beweiſe, in welche er jene Beweisart zerfallen läßt: — der ontologiſche, als die Nachweiſung der Nothwendigkeit für das Denken, ein unbedingtes Sein zu ſetzen, — der kosmologiſche, als der Rückſchluß von dem wirklichen Sein des Bedingten auf das Sein

Digitized by Google

des Unbedingten, — der teleologiſche, als der Beweis von dem der Welt immanenten Gedanken Gottes, welcher daher auch als das wahrhaft Vermittelnde zwiſchen Erkennen und Sein betrachtet werden muß, — der moraliſche endlich, indem gezeigt wird, daß alles ſittliche Handeln, als das allein unbedingte und an ſich Werth habende, nur in der Beziehung auf ein Unbedingtes ſeinen Grund haben könne (II. S. 340—347): — indem dieſe Beweisarten insgeſammt keinen Schritt thun können und keine beweiſende Kraft haben würden, ohne die Gültigkeit der Kategorieen für das Unbedingte vorauszuſetzen.

Aber — fügt unſer Verf. hinzu, auf Kant's Nachweiſungen ſich berufend — „wie wenig ſie (die eben angeführten Beweiſe) mit ſtrenger Nothwendigkeit geradezu beweiſen, hat Kant dargethan" (S. 339). — Hierin ſcheint ſich die erſte Veranlaſſung jenes unwillkührlichen Mißverſtändniſſes zu verrathen. Kant hat nirgends in ſeinen Kritiken jener Beweiſe ſie auf den Gegenſatz der direkten oder indirekten (der „geradezu" oder nicht geradezu beweiſenden) zurückgeführt, und dieß iſt gar nicht der Moment der von ihm gegen ſie geführten Widerlegung, daß er nur einen indirekten Beweis für Gottes Daſein zulaſſen wollte, — denn auch dieſer wäre doch immer ein, in ſeinen Gränzen, „mit ſtrenger Nothwendigkeit" geführter. Außerdem iſt es auch in Wahrheit noch Niemandem eingefallen, wenigſtens philoſophiſch, für Gott einen andern Beweis, als einen indirekten (im Sinne des Verf.) verſuchen zu wollen. Vielmehr läugnete Kant jede Möglichkeit einer (auch indirekten) Beweisart, und mußte ſie läugnen, weil er die ſubjektive, nur für Erfahrungsgegenſtände gültige, kurz „endliche" Natur der Kategorieen behauptete.

Hier ſtellt ſich demnach abermals die letzte unausweichliche Doppelentſcheidung dem Verf. vor Augen: entweder vollends Kantianer zu werden, und zwar Kantianer nach dem ausſchließenden Maaßſtabe der Kritik der reinen Vernunft, womit der anderweitige Inhalt der logiſchen Unterſuchungen unverträglich iſt, oder aber von der Vorſtellung einer nur endlichen Wahrheit der Ka-

Digitized by Google

tegorieen abzuſtehen, wo denn begreiflicher Weiſe der letzte Theil ſeines Werkes und deſſen Reſultate eine vollſtändige Umſchmelzung erleiden müßten. Ein Mittleres iſt nicht möglich; überhaupt ergiebt ſich daraus das Urtheil, daß in den „logiſchen Unterſuchungen“, dem Princip nach, und abgeſehen von den einzelnen trefflichen Ausführungen logiſchen und kritiſchen Inhalts, kein entſcheidender Fortſchritt, weder über Kant, noch über Hegel hinaus, begründet iſt. Ihre eigentliche Bedeutung müſſen wir in ihren polemiſchen Theilen erkennen.

Hierin aber iſt ohne Zweifel ſein Verdienſt ſehr hoch zu ſtellen; und da die beabſichtigte Hauptwirkung ſeiner Polemik in ſeinen beiden hier beſprochenen Werken beſonders gegen Hegel gerichtet iſt, und da dieſe mit eben ſo viel Ausdauer als Geſchicklichkeit durchgeführt wird: ſo kann es ihr gewiß nicht fehlen, zur völligen Ueberwindung jenes Syſtemes in ſeiner falſchen Ueberſchätzung beizutragen, während freilich die gediegene Subſtanz der Wahrheit, die auch in ihm vorhanden iſt, das Princip des abſoluten Idealismus, ſo wenig durch jene Kritik gelitten hat, daß es umgekehrt vielmehr, wie wir gezeigt zu haben glauben, einen nicht unwirkſamen Rückſchlag gegen die eigenen Anſichten dieſer Kritik zu üben vermag.

Dieß führt uns zuletzt noch darauf, die von Trendelenburg gegen das methodiſche Princip Hegel’s in ſeinen logiſchen Unterſuchungen ausführlich vorgetragenen und in ſeiner Streitſchrift erneuerten Gründe kurz zuſammenzufaſſen und die Gabler’ſchen und unſere etwaigen Vorbehalte ihnen gegenüber zu ſtellen, nach dem von unſerm Standpunkte aus über ſie zu fällenden Urtheile:

a) Hegel’s dialektiſche Methode iſt unmöglich. Sie will ſchlechthin Nichts vorausſetzen, als das reine Denken, keine Anſchauung, kein Bild, und aus reinem Denken die Begriffe hervorgehen laſſen, welche zugleich die wahren Beſtimmungen des Seins ſind, — die objektiven Gedanken. Trendelenburg zeigt nun ausführlich, wie dem angeblich reinen Denken das unreine, die empiriſche Anſchauung der räumlichen Bewegung, des Raumes und der Zeit in ſich tragende zu Grunde liege, und wie aus die-

Digitized by Google

ſem Inhalte und Vorrathe von Bildern unabläſſig geſchöpft, und dieſer nur in abſtrakte Begriffe verwandelt werde, deren Anordnung und Einreihung unter einander nun die immanente Dialektik des ſich ſelbſt bewegenden Begriffes heiße, während doch dabei die ſubjektive Thätigkeit des Verſuchens und Ordnens, welches ſich auch in mannigfachen Aenderungen zeige, genugſam zu Tage komme. Eine ſolche bewußtloſe Benutzung der Erfahrung nennt der Verf. mit Recht „unkritiſch". — Jene Nachweiſung von den ſtets in die Hegel'ſchen Deduktionen ſich einſchwärzenden Anſchauungs- und Vorſtellungselementen ſcheint ihm nun nach dem Urtheile des Ref. ganz unwiderſprechlich gelungen zu ſein; was ſelbſt daraus erſehen werden könnte, wenn es nicht an ſich ſchon klar genug vor Augen läge, daß Gabler in ſeiner Erwiederungsſchrift auf das Einzelne jener Nachweiſungen ſich nirgends einläßt, ſondern ſtatt deſſen einen ganz andern Begriff von der Methode und dem reinen Denken aufſtellt, als der urſprüngliche Hegel'ſche in der ſtreng feſtgehaltenen Konſequenz des Syſtemes es ſein konnte. Nach ihm iſt unſer Denken, Philoſophiren, nur Nachdenken des urſprünglich von Gott Vorgedachten, es iſt „ein zweites, zu ſeinem Urſprunge im Wiederdenken des ſchon ewig Vorgedachten zurückkehrendes Denken"; wir haben zu dieſem Behufe ganz nur in den Gegenſtand, wie er in der Erfahrung gegeben iſt, ihm nachdenkend, einzugehen, und eine abſolute Methode giebt es überall nicht; die Hegel'ſche iſt, wie jede andere, falſch angewendet, dem Irrthum unterworfen, wie an den Reſultaten der Neu-Hegel'ſchen exemplificirt wird. („Die Hegel'ſche Philoſophie" S. 123 ff. 154. 56. 114 f. Dazu Trendelenburg die logiſche Frage S. 41 ff.)

Nach dieſen Erklärungen iſt das eigentliche Objekt des Streits, der abſolute, ebenſo ſehr real-ſchöpferiſche, als eben darum (in uns) rein zu denken vermögende Begriff aufgegeben: das menſchliche Denken kehrt nur zum ihm Vorgedachten zurück. Gabler hat aufgehört, Hegelianer zu ſein, oder vielmehr, da aus Allem hervorgeht, daß er des guten Glaubens lebt, damit nichts Neues oder von ſeinen frühern Ueberzeugungen Abweichendes zu ſagen,

Digitized by Google

er hat dann nie die ſcharfe Ausſchließlichkeit jenes Begriffes erkannt, er iſt nie Hegelianer geweſen in dem klaren und entſchiedenen Sinne, der von Hegel's Logik, von ſeiner Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften aus, nicht bloß von ſeiner Phänomenologie allein, von jenem Syſteme gefaßt werden mußte. So allgemein den Begriff des dialektiſchen Denkens und der Methode gefaßt, als eines durch Erfahrung vermittelten „Nachdenkens" eines „Vorgedachten", kann kein Zweifel ſein, daß auch Trendelenburg wenig mehr dagegen wird einzuwenden haben, ſo wie Weiße, Fiſcher, der Ref., kurz alle diejenigen, welche, die ſpecielle Auffaſſung des Princips bei Hegel verwerfend, doch ſeinem allgemeinen Gedanken der nur in der Sache ſelbſt zu findenden Objektivität der Methode beiſtimmen, keinen Anſtand nehmen werden, auch Gabler's Aeußerungen über dieſen Punkt völlig beizutreten, und namentlich auch ſeiner Bemerkung vollen Beifall zu geben (S. 155 ff.): daß, wie nur Ein Sein, Ein Univerſum und Eine Vernunft, ebenſo auch nur Ein wahres und wirkliches Denken im Univerſum vorhanden ſei, von welchem auch das menſchliche Denken nicht ſo abfallen könne, daß nicht jede individuelle Denkthätigkeit die urſprünglichen göttlichen Gedanken, ebenſo wie ſie an und für ſich ſind, denkend ſich anzueignen und damit in den Weltaccord des Einen und allgemeinen Denkens einzuſtimmen vermöge, und, gleichwie der Menſch das Göttliche wollen ſoll, es auch müſſe denken können: ebenſo, welche Zerreißung in das Innerſte des Menſchen einbrechen müſſe, in religiöſen und ſittlichen Dingen bis auf die unmittelbaren Entſcheidungen des praktiſchen Lebens herab, wenn er ſich nicht ſagen könne, „daß er mit ſeinen rechten und wahren Gedanken, wovon ihm ſein Innerſtes Zeugniß giebt, im unendlichen und univerſellen göttlichen Denkens wurzele und Gottes Uebereinſtimmung mit denſelben habe". Hiermit iſt aber gerade die Identität des göttlichen und menſchlichen, d. h. der Begriff des im Menſchen ſich vollziehenden göttlichen Denkens, ebenſo der Identität der göttlichen und menſchlichen Freiheit, alſo das eigentlich Hegel'ſche, fallen gelaſſen.

In der That, auf dieſem breiter gefaßten Gebiete des Idealismus,

Digitized by Google

auf welchem Hegel ſelbſt nur ſich begnügen muß einen Winkel einzunehmen, wird ſich ein Friedensſchluß auch mit ſeinem gegenwärtigen Gegner einleiten laſſen; denn jene Sätze ſind unbeſtreitbar wahr und werden es bleiben, ſo lange der Begriff der Vernunfterkenntniß und das ſpecifiſche Bewußtſein der ihr beiwohnenden Evidenz noch nicht in der Philoſophie erloſchen ſind.

b) Da das Princip der Dialektik das der Negation der Negation, des Fortſchreitens in dialektiſchen Gegenſätzen ſein ſolle, ſo wird gezeigt, daß dieſe logiſchen Bezeichnungen, „Negation und Identität", jenem Verfahren den Schein einer logiſchen That, und dem daraus Gewonnenen das Gepräge eines logiſchen Produktes aufdrücken, während doch auch hier bemerkt wird, daß der Gegenſatz in Wahrheit nicht auf rein logiſchem Wege, ſondern aus der Anſchauung gewonnen werde, „welche die unbeſtimmte Weiſe der logiſchen Verneinung in eine poſitive Geſtalt willkührlich verdichtet und darin feſthält". Ebenſo ſei die Identität der Gegenſätze keine lebendige Durchdringung und reale Einheit derſelben, ſondern nur eine durch Abſtumpfung der Gegenſätze gewonnene Identität, wo es bloß auf Behauptung und Verſicherung beruhe, daß die Gegenſätze darin zum realen Ineinander geworden ſeien (die log. Frage S. 14—16. 45. 46). Hier wäre nun eigentlich, um weder Hegel, noch ſeinem ſcharfſinnigen Kritiker Unrecht zu thun, auf jeden einzelnen Verſuch der dialektiſchen Gegenſetzung und Vermittlung bei Hegel einzugehen, was dieſes Orts nicht ſein kann, zum Theil auch vom Ref. unabhängig von dieſen Beziehungen in ſeiner „Charakteriſtik der neuern Philoſophie" geſchehen iſt. Wie dem jedoch auch ſei, und wenn von Hegel auch in ſpecieller Ausführung keine einzige Gegenſetzung und keine Vermittlung richtig getroffen wäre: ſo würde dennoch damit der große und fruchtbare allgemeine Gedanke: daß jeder Gegenſatz im Realen, wie im Denken, dialektiſch ſei, d. h. niemals als das Letzte betrachtet werden könne, ſondern irgendwo ſeine Einheit und Verſöhnung haben oder künftig erhalten müſſe, nicht umgeſtoßen ſein.

c) Wenn der Begriff eines reinen, aus ſich ſelbſt ſchöpfenden

Digitized by Google

Denkens widerlegt wird, ſo iſt auch, zeigt Trendelenburg, der zweite Anſpruch der Syſtemes, ſeine einzelnen Theile und Abſchnitte, den ganzen realen Inhalt aus reinem Denken zu ſchöpfen, ebenſo unmöglich und widerſprechend. Aber auch die kritiſche Nachweiſung im Einzelnen zeigt, daß jener immanente Zuſammenhang des Ganzen nur Schein, nur kühne Verſicherung ſei. Ueberall zeigt ſich vielmehr, daß die Erfahrung das Leitende geweſen, und beſonders bei den Uebergängen der Kategorieen des Mechanismus, Chemismus, des Lebens u. ſ. w. die immanente Dialektik Nichts ſei, als ein Rücküberſetzen allgemeiner Erfahrungen in die Form, noch öfter in den bloßen Ausdruck eines vermeintlich aprioriſchen Begriffes. — Ref. hat dem Verf. ſchon zugegeben, daß er in dieſer Detailpolemik mit unſtreitigem Erfolge verfahren und das Unrichtige, Mißverſtändliche jener ganzen Prätenſion aufgedeckt hat. Auch darf Ref. im eigenen Namen hinzuſetzen, daß ſeiner Ueberzeugung nach von der Hegel'ſchen Gliederung der Realphiloſophie, ganz beſonders in ſeiner Philoſophie des Geiſtes, die allgemeinſten Geſichtspunkten abgerechnet, kaum Etwas als probehaltig und für die Dauer gegründet ſich erweiſen wird. Die große That Hegel's iſt ihm auch hier nur der kühne Verſuch, das Syſtem der geſammten Philoſophie eben friſch entworfen zu haben auf der Baſis des entſcheidenden Gedankens, daß es das Syſtem der Dinge, ihren innern Zuſammenhang und ihre objektive Stufenfolge nur wiederſpiegeln ſolle in getreuem Abbilde. Die Tiefe und Wahrheit dieſes Grundaxiomes, ſogar wenn es bei Hegel ſelbſt noch nicht frei von der Zumiſchung verhängnißvoller Irrthümer aufgetreten wäre, verſöhnen dennoch mit den einzelnen Verſtößen und Subjektivitäten eines mangelhaften Erkennens, welche auch noch lange, vielleicht noch Jahrhunderte lang, ſeinen Nachfolgern ſtörend und irrend zur Seite bleiben werden, indem es hier zuerſt noch auf die Bewältigung eines ungeheuern empiriſchen Stoffes ankommt.

d) Die dialektiſche Geneſis des Begriffes ſollte nach der Anforderung des Hegel'ſchen Syſtemes nur die reale Geneſis der Sache ſelbſt denkend reproduciren, der Begriff der Sache ſich ſelbſt

Digitized by Google

denken. Dennoch zeigt Trendelenburg nicht nur, wie übel dieſer Parallelismus bei Behandlung der einzelnen Begriffsgebiete ausgeführt ſei, ſondern wie Hegel gar nicht ſelten und mit deutlichem Geſtändniſſe, daß es geſchehe, von dieſer Maxime abweiche, ohne daß er damit ſein ganzes Princip verletzt oder aufgegeben zu haben meine (S. 26).

Auf dieſe und einige andere, minder wichtige kritiſche Nachweiſungen hin hält ſich nun der Verf. für berechtigt, die Frage: „Iſt Hegel's dialektiſche Methode des reinen Denkens ein wiſſenſchaftliches Verfahren?" mit einem „reinen runden Nein" zu erledigen (S. 26): — und wir treten ihm bei unter der im Bisherigen ſchon hinreichend motivirten Einſchränkung, daß er diejenige Methode meint, welche reines Denken zu ſein ſich einbildet, und dasjenige Syſtem, welches Produkt dieſes reinen, ſchlechthin Nichts vorausſetzenden, jeden Inhalt aus ſich ſpinnen wollenden Denkens zu ſein behauptet.

So läßt ſich der Streit zwiſchen Trendelenburg und Gabler auf die zwei Punkte einer vielleicht möglichen Vereinigung zurückführen:

1) Recht hat der Erſtere, wenn er behauptet, die Methode des reinen, zugleich auf pantheiſtiſchen Grundvorausſetzungen beruhenden Denkens widerlegt zu haben: — aber nicht auf „direktem Wege," durch das Anerkennen einer begränzten relativen Wahrheit in ihr und Aufnahme dieſes Elementes in einen höhern Begriff iſt dieß geſchehen, ſondern durch „indirekten Beweis:" es ergeben ſich aus ihrer Vorausſetzung falſche Reſultate, ungereimte Folgerungen; ſie wird ganz verworfen. Die Gabler'ſche Apologie iſt in dieſer Hinſicht als mißlungen zu betrachten, weil ſie in Wahrheit einen ganz andern Begriff der Methode vertheidigt, als die des Hegel'ſchen Syſtems iſt, weil ſie alſo eigentlich ex non concessis gegen Trendelenburg disputirt. Und wenn er dieſem vorwirft („die Hegel'ſche Phil." S. 113. 114), er habe ſeinen Angriff gar nicht gegen das Herz der Hegel'ſchen Philoſophie gerichtet, ſondern vorbeigeſchoſſen; ſo iſt vielmehr zu ſagen, daß er gerade ihr Herz, ihr Eigenthümliches getroffen. Leben hat er

Digitized by Google

nur laſſen müſſen, was auch in ihr das allgemeine Princip des Idealismus iſt, welcher aus der anbrechenden Verweſung ſeiner Geſtalt bei Hegel nur um ſo friſcher wieder aufblühen kann.

2) Recht hat Gabler daher gegen den Andern, wenn er behauptet, daß wider die Allgemeinheit jenes Princips, wie er es allein anerkennt und vertheidigt, die Einwendungen Trendelenburg's um ſo weniger verfangen, als ſich in den gegenwärtigen Verhandlungen deutlich genug gezeigt hat, wie ſeine eigenen Anſichten nur dieſelben Prämiſſen zur Grundvorausſetzung haben. Wenn Gabler daher nicht ſowohl das Hegel'ſche Syſtem, ſondern Sich oder den Grundgedanken des Idealismus gegen Trendelenburg vertheidigt, ſo darf ihm indeß dabei nicht entgehen, wie ihm das Recht jener Vertauſchung nur daraus erwachſen könne, ſofern er ſelber mit einer wiſſenſchaftlichen Darſtellung dieſes ſeines (Nicht-Hegel'ſchen) Idealismus hervorgetreten iſt. Dann wird auch ſein Wort ein ganz anderes Gewicht erhalten, als es bei ſeiner unentſchiedenen Stellung zwiſchen Vergangenheit und Zukunft der Philoſophie der Natur der Sache nach gegenwärtig haben kann.

3) Bei dieſen Verhandlungen iſt aber zugleich noch das Allgemeinere an den Tag gekommen, daß Hegel's Syſtem in ſeiner Urſprünglichkeit auch bei ſeinen eigentlichſten Anhängern geſtürzt, daß auch hier Alles in Bekehrung und Umwandlung begriffen iſt. Das Charakteriſtiſche und Kühne ſeiner erſten Geſtalt iſt ſchon ſo nivellirt und abgeſtumpft, kurz ſo hiſtoriſch geworden, daß es in dieſer Geſtalt eigentlich Niemand ſeiner Jünger mehr vertreten will, und an deſſen Stelle iſt das ungewiſſe Dunſtgebilde einer Lehre getreten, die objektiv eigentlich nirgends exiſtirt, deren Sätze in keinem Buche niedergelegt ſind, — denn die Anhänger Hegel's ſind ſehr weit davon entfernt, im Sinne etwa von Hegel's Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften im Einzelnen oder im Ganzen übereinzuſtimmen, — die aber auch ebenſo wenig in der Perſon irgend eines Schülers ihren ausſchließenden Vertreter findet, — denn kein Einziger derſelben erkennt irgend einen Andern als einen ſolchen an, — noch auch in der Geſammtheit ihrer Anhänger re-

präſentirt ſein kann, weil dieſe den unverſöhnbarſten Widerſtreit der Anſichten und Richtungen in ſich zeigen. Und doch ſoll dieß nichtige Phantom, dieß systeme introuvable dazu dienen, ebenſowohl den Gegnern die Unwiderlegbarkeit Hegel's vorzuſpiegeln, — dieſen hat vielmehr, ſo wie er urſprünglich iſt, der eigene Erfolg innerhalb ſeiner Schule ſchon faktiſch widerlegt, — als die Anhänger mit der Hoffnung eines etwa — künftigen Einverſtändniſſes hinzuhalten!

Beſſer und aufrichtiger iſt, ſich zu geſtehen, daß eine Hegel'ſche Schule jetzt gar nicht mehr vorhanden iſt, und wenn wir dieſen Urtheilsſpruch der Verneinung hiermit über ſie ausſprechen, geſchieht nur im Worte oder Begriffe, was ſie der Thatſache und That nach an ſich auf das Vollſtändigſte vollzogen hat. Denn was hätten etwa Männer, wie Göſchel und Strauß oder Feuerbach, ja ſelbſt wie Gabler und Michelet, irgend Gemeinſames in ihrer Weltanſicht und Lebensauffaſſung? Wo wäre eine Differenz diametral entgegengeſetzter Lehren in der ganzen Geſchichte der Philoſophie größer, als die hier vorliegende? Und wie iſt es möglich, aus irgend einem Geſichtspunkte oder Nöthigungsgrunde her ſolche widerſtrebenden Reſultate in die gemeinſame Einheit eines Syſtemes oder eines Princips zuſammenzupreſſen? Dennoch hat man ſich nicht geſcheut, gerade darin das Unwiderlegbare und Unerſchütterliche der Hegel'ſchen Lehre zu verkünden, daß ſie unter ihren Anhängern in ſolche Selbſtwiderſprüche ausgelaufen ſei! Eine willkührlichere und ſinnloſere Behauptung iſt wohl nie ausgeſprochen worden, als dieſe von der Verzweiflung einer ſinkenden Autorität eingegebene.

Den einleuchtendſten Beleg für alle dieſe Angaben bildet Gabler's apologetiſche Schrift. Wir ſprechen nicht mehr davon, daß das Princip, welches er darin vertheidigt, nicht das Hegel'ſche, ſondern, wie wir zeigten, das unſrige iſt, daß er aus unſerm Gegner ein Bundesgenoſſe geworden. Wir haben ſchon längſt behauptet, daß jenes Princip die eigentlich bleibende Wahrheit der Hegel'ſchen Lehre enthalte, und daß ihr von hier aus ihre nächſte Umgeſtaltung bevorſtehe. An dieſer ſcheint nun Gabler

Digitized by Google

ſammt den tüchtigſten Gliedern ſeiner Schule mitarbeiten zu wollen, bei welchem Werke wir ſie nur willkommen heißen können! Aber ebenſo ſind die Gegner, welche wir bekämpfen, auch die ſeinigen. Das Unweſen des „freien Denkens," das Einem auch ſonſt noch hier und da aufſtößt, und deſſen Freiheit lediglich in der Frechheit beſteht, ein abweichendes Denken der Unfreiheit zu verdächtigen, weiſt der Verf. mit Ernſt zurecht; und wie ſollte ihn eine weitere wiſſenſchaftliche Ausführung ſeines vorläufigen „wiſſenſchaftlichen Glaubensbekenntniſſes" nicht immer mehr von der Möglichkeit entfernen, mit den ſtationär gebliebenen Schülern dieſelbe Fahne zu tragen? Aber auch bei ſeinem gegenwärtigen, gründlich und auf ſelbſtſtändigem Wege die Wiſſenſchaft fördernden Gegner iſt er ſich ſehr wohl ihrer im Grunde liegenden Gemeinſamkeit bewußt, ſo daß hier bei weiterer Ausbildung von jener und dieſer Seite eine wechſelſeitige Annäherung zwiſchen beiden Denkern zu erwarten iſt, während ihn dort durch die weitere Ausbildung nur eine immer tiefere Kluft von ſeinen bisherigen Genoſſen trennen kann.

Es iſt immer gut, beſonders in der Wiſſenſchaft, Illuſionen und falſche Bündniſſe aufzuheben: dieß hauptſächlich vermochte uns zur ungefärbten Darlegung der gegenwärtigen Sachlage, deren Wahrheit kein Unbefangener in Abrede ſtellen kann. Indem aber die Täuſchung einer noch exiſtirenden Hegel'ſchen Schule verſchwindet, welche ihre Mitglieder durch ein gemeinſames Band von Ueberzeugungen verknüpfte, oder ihnen eine ſolidariſche Gemeinſchaft gewiſſer Sätze auferlegte, kann nur zum Vortheile des ächten Denkens ein weit freieres Verhältniß in die Wiſſenſchaft zurückkehren. Was Jeder erringt oder verfehlt, er thut es auf eigene Gefahr, aber auch für eigenen Erwerb, der dennoch Allen gemeinſam werden kann, indem man darin nun nicht mehr bloß den Sieg oder die Niederlage irgend einer Schule erblickt. Jeder ſtreitet nun ebenſo ſehr für ſich, wie für eine allgemeine Sache, und jeder wahre Fortſchritt kann weit leichter ein wahrhaft allgemeiner werden, weil er nicht mehr abprallt an den Schranken und Unterſcheidungen, welche die Parteien um ſich gezogen haben. Und wie viel über-

Digitized by Google

flüſſige Gehäſſigkeiten von der Einen, wie manche täuſchende Autorität ſcheinbarer Verbrüderungen von der andern Seite werden ſchwinden, wenn man endlich das Wort ſich ausſpricht, daß es keine Schule mehr giebt, und daß es auch künftighin weder nöthig noch möglich ſein wird, eine ſolche zu gründen!

Die beiden in der Titelanzeige dieſes Aufſatzes unter Nr. 3 und 4 angeführten Werke von Alexis Schmidt und C. J. Glaſer reihen ſich inſofern hier an, indem auch ſie die hier beſprochene Frage behandeln und dabei polemiſch gegen Trendelenburg ſich vernehmen laſſen. Doch wird von ihnen nur kürzer zu reden ſein. Sie ſind, ſo wie das dritte Werk: „Conſt. Frantz, Grundzüge des wahren und wirklichen abſoluten Idealismus,“ aus dem in Berlin jetzt, wie es ſcheint, zahlreich aufſprießenden Nachwuchſe junger Philoſophen hervorgegangen, welche zwar von Hegel's Geiſte lebhaft angeregt, aber von ſeinem Syſteme in keinem Betracht mehr befriedigt, ſich auf eigenen Bahnen verſuchen wollen, indem die ältern Schüler und Repräſentanten der Hegel'ſchen Philoſophie vollends keinen Einfluß mehr auf ſie haben. Daß ſie dennoch gegen Schelling, jetzt auch gegen Trendelenburg, den gemeinſchaftlichen Chor einer lebhaften Oppoſition bilden, iſt wohl nach dem, wie ſie deren Lehren einmal aufgefaßt haben, nicht für ſo ganz zufällig zu achten. In beiden erſcheint ihnen, nur in verſchiedenem Gebiete, eine Art von Empirismus, dort, indem hiſtoriſch veraltete Dogmen theoſophiſch-myſtiſch ausgedeutet werden, und Gott nicht nur als das allgemeine Weſen, ſondern auch als ein in gewiſſem Sinne der Erfahrung ſich unterwerfendes gefaßt werde: hier, weil ganz im Gegentheil die Anſprüche auf eine objektive Erkenntniß Gottes fallen gelaſſen, jedes abſolute Wiſſen verneint und die Philoſophie auf den Bereich erfahrungsmäßiger Erkenntniß eingeſchränkt werden ſoll. Gegen beide Seiten wollen ſie nun das Recht des freien Denkens und die Anforderungen des abſoluten Wiſſens noch ferner vertreten, — wogegen an ſich fürwahr Nichts zu erinnern wäre, wenn ſich die Größe ihrer Vor-

Digitized by Google

ſätze mit dem Umfange ihrer eigenen Ideen und Leiſtungen nicht in einigem Mißverhältniſſe befände. Glaſer bekennt ſich übrigens in ſeiner gegenwärtigen Schrift als den Verfaſſer der im vorigen Jahre erſchienenen „Differenz der Schelling'ſchen und Hegel'ſchen Philoſophie," — welche dem Ref. zufällig nicht zu Geſichte gekommen, — und ſtellt ſich ſo gleichfalls in die Reihe der zahlreichen Gegner Schelling's.

Indeß müſſen wir dieſe ganze Seite der Polemik hier unerwähnt laſſen, indem unſers Erachtens, ſo lange das Schelling'ſche Syſtem noch nicht öffentlich und auf authentiſche Weiſe von ſeinem Urheber bekannt gemacht worden iſt, es weder einer eigentlichen Kritik, noch weniger polemiſchen Angriffen unterworfen werden darf, und, da hier jede feſte Grundlage mangelt, dieſe Kritik nicht wieder eine Recenſur erfahren kann. Ueberhaupt müſſen wir die aus bekannten und unbekannten Federn zahlreich jetzt hervorgehenden Compilationen aus Schelling's ungedruckten Vorleſungen gegen Schelling für einen bedenklichen Flecken unſerer gegenwärtigen Litteratur erklären. Man hat ſchon oft über die Sittenloſigkeit unſerer wiſſenſchaftlichen Polemik ſich beklagt: in dieſem Falle ſcheint ſie von Unſittlichkeit nicht weit entfernt. Bisher zog es immer allgemeine Mißbilligung nach ſich, es wurde für wenig beſſer als für Nachdruck gehalten, wenn man wider den Willen ihrer Urheber Collegienhefte derſelben abdrucken ließ: aber es geſchah doch in der Abſicht, wenigſtens unter dem Vorwande, um dieſe Urheber zu ehren und die Belehrung, welche man ſelbſt aus ihren Mittheilungen geſchöpft hatte, auch auf Andere zu verbreiten. Aus entgegengeſetztem Grunde geſchieht es hier: man läßt Schelling's Collegienhefte drucken, oder theilt öffentlich die Hauptſätze und auffallendſten Aeußerungen ſeiner Vorträge mit, nicht nur um ſein neues Syſtem ſchon vor der Geburt in der öffentlichen Meinung unmöglich zu machen, ſondern um Schelling's litterariſchen Charakter zu vernichten, ſelbſt ſeine Moralität anzugreifen. Und zwei Veteranen der Theologie, die man ſonſt nur in den entgegengeſetzten Reihen zu ſehen gewohnt war, wetteifern bei dieſem Geſchäfte! Was jene unberechtigten Bekanntmachungen in

Digitized by Google

der That allein vor gerichtlicher Ahnung ſchützt, daß die Herausgeber ſie mit eigenen Zuſätzen verbrämt haben, macht gerade das Inhumane und Unſittliche derſelben aus, indem ſie die vielleicht unwillkührlichen Wendungen einer Privatvorleſung zu litterariſchen ſtempeln und ihnen dabei die gehäſſigſten Bemerkungen anfügen. Da bisher noch keine öffentliche Stimme der Mißbilligung dem Ref. zu Geſicht gekommen iſt; ſo hält er es, ſo weit an ihm iſt, für ſeine Pflicht, jenen Werken zum öffentlichen Zeugniſſe den Stempel aufzudrücken, welcher ihnen zukommt. Faſt als einzige Ausnahme davon ſind Roſenkranz Vorleſungen über Schelling's Philoſophie zu bezeichnen; dieſer folgt in ſeiner Kritik nur gedruckten, allen zugänglichen Quellen, und auch ſonſt iſt ſie maßhaltend, rein der Sache zugewendet, wiewohl ſtreng und vielleicht nicht überall parteilos; dennoch wird ſie eben wegen jener Eigenſchaften, und weil ſie manche weniger bekannten Seiten aus Schelling's Schriften an's Licht zieht, faſt allein eines überzeugenden Eindrucks nicht verfehlen.

Um indeß noch ein allgemeineres Wort zu ſagen, ſcheint uns das Urtheil über Schellings Sache durch Alles dergleichen noch nicht entſchieden. Bis jetzt hat ſie, das Schlimmſte, was einer Philoſophie begegnen kann, nur den Parteien dienen müſſen, um ihren entgegengeſetzten äußerlichen Abſichten gegen einander Anhalt und günſtigen Schein zu verſchaffen. Auch mag Schelling ſelbſt nicht außer Schuld ſein an der falſchen Stellung, in welche er hineingebracht worden. Offenbar iſt er durch langes Abgewendetſein vom öffentlichen Leben der deutſchen Philoſophie desorientirt über ihre eigentlichen nächſten Aufgaben und wiſſenſchaftlichen Anforderungen geblieben und hat ſo mit unzureichenden Mitteln eigener Wiſſenſchaft und mit unzulänglicher polemiſcher Ausrüſtung eine plötzliche Revolution in der geſammten Philoſophie durch ſein Wiederhervortreten hervorzubringen geglaubt, die er nun, wenigſtens der äußern That nach, als mißlungen ſich wird bekennen müſſen. Wenn er dagegen anſpruchlos auf äußern Erfolg und rein ſachlich ſich verhaltend mit ſeiner Anſicht hervorgetreten wäre, die freilich, um auch nur formell auf Empfänglichkeit rechnen zu

Digitized by Google

können, ein Vergeſſen faſt aller gewohnten Anforderungen an wiſſenſchaftlichen Gehalt und ſyſtematiſche Form einer Philoſophie in Anſpruch nimmt, ſo möchte er für ſeine Anſicht im Kreiſe der philoſophiſchen Beurtheiler wenigſtens Unbefangenheit ſich erhalten haben. Hat ſich dagegen der Dunſt des Zufälligen wieder verzogen, der von ihm ſelber, wie von ſeinen Gegnern um ſein Unternehmen ausgegoſſen worden iſt: ſo beginnt erſt ſeine wiſſenſchaftliche Wirkung, welche unſeres Erachtens, wie ſehr wir uns hier auch eines motivirteren Urtheils enthalten müſſen, auf jeden Fall eine ſehr bedeutungsvolle und tief aufregende ſein wird. Die poſitive Philoſophie bringt ein Element in unſere ſpekulative Bildung, was uns gerade fehlt: ſie läßt ſich wirklich auf den Verſuch ein, das Weltproblem in ſeiner Eigentlichkeit und unverkürzten Paradoxie zu erklären; ſie ſucht dabei ſo viel aus einander liegende und von der bisher Philoſophie zur Seite gelaſſene Fragen unter Einen Geſichtspunkt dieſer Erklärung zu bringen, ſie bewährt dabei zugleich wieder den ſcharfen Sinn ihres Urhebers für die Eigenthümlichkeit und Beſtimmtheit der Welterſcheinungen; ſie zeigt auch das Bekannte, das im Urtheile und der Behandlung längſt Feſtgewordene unter ſo neuen Geſichtspunkten, daß ſie recht eigentlich wie ein anregendes Ferment zu wirken berufen ſcheint. Allerdings war auch Hegel, ſofern wir ihn als philoſophiſchen Genius betrachten, mit jener Gabe des Herausfindens des Eigenthümlichen in jeder Welterſcheinung in ſeltenem Maaße ausgeſtattet, und nur Parteimißgunſt kann ſeine großen Blicke faſt in jedem Gebiete der Realphiloſophie verkennen; dennoch — wir dürfen uns auf unſere Nachweiſe in der Kritik ſeines Syſtemes berufen, — wenn es darauf ankommt, die Tiefe und Größe mancher geiſtigen Weltthatſachen aus ſeinem Principe zu erklären, ſo zeigt ſich die Ohnmacht dazu, das unbewegliche und todte Einerlei deſſelben in den immer wiederkehrenden nur abſtrakt metaphyſiſchen Beſtimmungen; es ſcheitert an der Aufgabe oder vergeht ſich an dem Charakter derſelben, während Schelling's Vorgang eine objektivere, und darum freiere Behandlung dieſer Gegenſtände in die Philoſophie hineinbringen würde. Zugleich iſt nicht außer Acht zu laſſen, daß das Erkenntnißprincip

der poſitiven Philoſophie auch in Bezug auf die Offenbarungs- lehren nur dadurch eigentlich wirkſam widerlegt werden kann, daß man ein neues an deſſen Stelle ſetzt; denn alle bisherigen haben ſich an einander aufgezehrt: die mythiſche Erklärungsweiſe hat ſich bereits in einer determinirteren negativen Auffaſſung verloren, de- ren Unhaltbarkeit jetzt wieder zu einer beſonnenern, ruhigern und maaßhaltendern Kritik zurückzuführen ſcheint, und ſo iſt auch in dieſer Hinſicht der Moment eines Interregnums eingetreten: man ruht aus zur größern und tiefern Auffaſſung auch dieſer Fragen. —

Die Schrift von A. Schmidt „Beleuchtung der neuen Schel- lingſchen Lehre von Seiten der Philoſophie und Theologie" iſt nicht ohne Intereſſe, ſowohl was das eigene Streben des Verf. betrifft, um den Grundfehler der bisherigen Philoſophie zu verbeſſern, den er ausgefunden zu haben glaubt, als in Betreff der Polemik, welche er von hier aus gegen die ganze neuere, ſeit der Natur- philoſophie aufgetretene, namentlich auch die Hegelſche Speku- lation richtet; die neueſten Lehren Schellings dienen ihm nur dazu, die äußerſte Konſequenz und letzte Höhe dieſer Richtung zu charakteriſiren.

Jenen Grundfehler der gegenwärtigen Philoſophie bezeichnet der Verf. dahin, daß ſie in der „analytiſchen Weiſe" befan- gen ſei, welche, indem ſie das durch Philoſophie zu Vermittelnde geradezu als ein Entgegengeſetztes behauptet, dieſem Entgegengeſetz- ten nun eine Einheit in irgend einer Weiſe der Auffaſſung voraus- ſetzen muß, wodurch alle methodiſche Bewegung nur darin befan- gen bleibt, die Aufweiſung eines und deſſelben Identiſchen, einer und derſelben Subſtanz in allen entgegengeſetzten Weiſen des Da- ſeins zu vollziehen. Das Specifiſche, der Unterſchied wird ſo in Wahrheit ausgelöſcht, indem er als an ſich nur das Identiſche begriffen werden ſoll. Es kommt vielmehr darauf an, ſagt der Verf., ein Princip der Specifikation zu finden; denn nicht im Aus- löſchen des ſpecifiſchen Daſeins, ſondern in der harmoniſchen Be- ziehung deſſelben zu dem abſoluten Zwecke des Ganzen beſteht die Harmonie des Univerſums. So will nun auch der Menſch in ſeinem ſpecifiſchen Principe ergriffen ſein: es iſt dieß, wie die

Digitized by Google

Schrift weiter ausführt, das der Freiheit, welche nicht nur (pantheiſtiſch) Moment des Abſoluten, noch eine nur höhere Potenz der Natur iſt, ſondern autonomiſch aus dem eigenen ſpecifiſchen Weſen des Menſchen ſtammt. Nur ſo können wir ſeine Thaten, ſeine Sittlichkeit, ſeine Religion richtig beurtheilen. Wird aber Sein und Denken, Bedingtes und Unbedingtes, Freiheit und Nothwendigkeit für an ſich Eines gehalten, oder iſt nur der Proceß dieſer Entgegengeſetzten das Wahre, ſo iſt weder Gott erkannt, noch der Menſch in ſeinem ſpecifiſchen Princip, noch irgend ein Daſeiendes in ſeiner eigenthümlichen Natur und in ſeiner wahren Stellung im Ganzen.

Hier ſucht nun der Verf. im kritiſchen Verfolge ſeiner Schrift weiter zu zeigen, wie die letzten philoſophiſchen Syſteme beſonders dadurch in jenen Fehler verfallen ſeien, daß ſie die Freiheit und alles aus der Freiheit Hervorgehende nach denſelben Principien behandelt haben, mit denen ſie das natürliche Daſein betrachteten, und daß ſie ſo dem Praktiſchen nur eine theoretiſche Schätzung haben zu Theil werden laſſen. Alle Widerſprüche, in welche ſich jene Philoſophieen mit dem Leben und mit den höchſten Intereſſen der Menſchheit verwickelt haben, laſſen ſich nach des Verf. Meinung auf den bezeichneten allgemeinen Irrthum zurückführen.

In der Vorrede bekennt der Verf., daß er den Grundfehler der bisherigen philoſophiſchen Principien auch an manchem andern jetzt geltenden Syſteme hätte entwickeln können; er habe aber das Schellingſche vorgezogen, theils weil ſich an ihm die Mängel jenes ganzen Verfahrens am Deutlichſten aufzeigen laſſen, „theils weil das Syſtem in ſeinem zweiten Auftreten ein um ſo mehr verführeriſches Aeußere ſich gegeben hat, je mehr es die weſentlichen Intereſſen der Menſchheit in Schutz zu nehmen verſpricht" (S. VII). — Zugleich iſt zu bemerken, daß der Verf., was beſonders am Schluſſe ſeiner Schrift hervortritt, nicht ſowohl aus einem etwa von ihm aufzuſtellenden neuen ſpekulativen Principe gegen die bisherige Philoſophie disputirt, als vielmehr aus dem der Theologie, oder noch beſtimmter, aus dem lebendigen Grunde, den auch die Theologie haben müſſe, aus dem Glauben an die in Chriſtus Perſon gewordene und ſo

Digitized by Google

ihre unmittelbare Wirkſamkeit bethätigende, befreiende Kraft des Geiſtes Gottes (S. 334 ff. Vgl. Vorrede S. XII f.).

So ſehr wir nun auch ganz annehmliche Gründe finden könnten, um jene Beſchuldigungen gegen die neuere, ſelbſt „Schellingſche und Hegelſche Philoſophie", in ſolcher Allgemeinheit ausgedrückt, für nicht durchaus zutreffend zu bezeichnen; — wir könnten nur, ſtatt aller Anderer, an Steffens erinnern, deſſen Grundgedanke, in allem Daſein ein Ureigenthümliches, Gottbeſtätigtes, zu ſehen, das zugleich der Mittelpunkt ſeiner Selbſtſtändigkeit und ein Maaß ſeiner Freiheit iſt, doch ſicherlich aus der Fortbildung einer Seite der Naturphiloſophie hervorgegangen iſt: — ſo ſehr wir ferner wiſſen, daß die Anhänger des Hegelſchen Syſtems, während ſie obige Aeußerungen des Verf. gegen Schellings neueſte Lehren utiliter acceptiren werden, dieſem gegenüber vielleicht nicht ohne einigen Anſchein geltend machen möchten, wie ſehr Hegel das Princip des Unterſchieds und in Betreff des Menſchen das der Freiheit zu ſeinem „Rechte" gebracht habe: ſo ſind wir doch geneigt, der tiefern und eigentlichen Wahrheit nach den Anſtand des Verfaſſers für einen berechtigten zu erkennen gegen beide Philoſophieen, ſo viel ein Urtheil aus noch unvollſtändigen, wiewohl in mancher Beziehung übereinſtimmenden Angaben über erſteres Syſtem geſchöpft werden kann. Selbſt in der ſpätern, aus den eignen Schriften ihres Urhebers zu entnehmenden Geſtalt deſſelben ſcheint noch immer der Kampf zwiſchen den Vorſtellungen eines ſelbſtſchöpferiſchen Naturproceſſes im Abſoluten, eines blindwirkenden Grundes, und dem Begriffe eines uranfänglich geiſtigen, freien Wirkens nicht ausgeglichen. Das neue Princip des Willens, ſo ſehr wir darin den Begriff eines Specificirenden, jedes Weltdaſein zum eigenthümlichen Stempelnden anerkennen, iſt doch noch immer ſelbſt in Gott als ein naturwüchſiges, unwillkührliches gefaßt, über welches der Verſtand erſt aufgeht: — eine im Begriffe Gottes widerſprechende, das Weltproblem nicht wahrhaft löſende Beſtimmung. In Weiteres dürfen wir vorerſt nicht eingehen.

Ebenſo iſt von der andern Seite bei Hegel nur der abſtrakte

Digitized by Google

Begriff der abſoluten Idee, des Denkens, als des Allgemeinen und Freien, erreicht: ſo kommt es zwar zur Freiheit, als einem ebenſo Allgemeinen oder abſtrakt Geiſtigen und jener Begriff des Natürlichen, des Naturdaſeins in jeder Art, als Beſtimmung für das Abſolute iſt überwunden; nicht aber kommt es zum Begriffe des perſönlich Freien, weder im Abſoluten, welches nur Freiheit, jene unendlich ſich über die Natur erhebende Idee in Einzelgeiſtern iſt, noch in den individuellen Geiſtern ſelbſt, indem die Freiheit nicht ihr Prädikat oder ihr Vermögen, ſondern lediglich jener unendliche Proceß der Idee ſelber in ihnen iſt.

Aus dieſem Grunde trete ich dem Urtheile des Verf. bei, daß ſich, ſo lange jene Philoſophieen auf dem bezeichneten Standpunkte bleiben, auf ihrer Baſis nicht der Begriff eines chriſtlichen Gottes und der eigentlich chriſtlich ethiſchen Beſtimmungen mit Sicherheit erheben könne, ſie müſſen in ihrer Eigentlichkeit anderweitig dazu ſupplirt werden; aber ich füge hinzu, daß auch das allgemeine wiſſenſchaftliche Intereſſe durch ſie nicht befriedigt wird, daß es der Widerlegung unterworfene, weiter zu führende philoſophiſche Standpunkte ſind. Jenes Alles daher iſt nicht die Schuld des idealiſtiſchen Princips, ſondern allein ſeiner jeweiligen Ausbildung. Auch liegt in dieſem an ſich ſelbſt keinesweges die Nothwendigkeit, „das ſpecifiſche Daſein der Weltdinge,“ wie der Verf. meint, „erlöſchen zu laſſen“, um ſie in der wahren Einheit des abſoluten Weſens befaßt zu denken. Wie das Abſolute, als abſolute Perſönlichkeit gedacht, in dieſer ſeine eigenen Unterſchiede, die eigene Unendlichkeit realer Specifikationen zur lebendigen und geiſtigen Einheit vermittelt trägt, ſo kann es ſie, eben deßhalb vollkommen erklärlich, auch als Unterſchiede für ſich wirken laſſen und jeden in ſeiner Eigenheit und Sonderung gegen ſein Anderes beſtätigen, worin ſich, wie vielleicht bald erkannt werden dürfte, der einzig begreifliche und das Weltdaſein nach allen ſeinen Beſtimmungen wirklich erklärende Begriff der Schöpfung ergeben hat. Es leuchtet ein, wie insbeſondere der Menſch erſt durch dieß Princip in ſeinem „ſpecifiſchen“, ſeiner Selbſterfahrung, wie ſie indi-

Digitized by Google

viduell und weltgeſchichtlich ſich bewährt, allein entſprechenden Weſen erkannt werden kann.

Es iſt nun noch ein Wort zu ſagen über des Verfaſſers „Apologie der Metaphyſik und Hegels insbeſondere gegen Trendelenburg“ in zwei Excurſen S. 110—127 und S. 191—213. Nach dem, was wir ſelber oben über dieſen Gegenſtand geſagt, muß ein kurzer Bericht darüber genügen. Eine neue Geburt der „formalen Logik“, meint der Verf., werde die Angriffe Trendelenburg's gegen die ältere Logik vollkommen zu Nichts machen; dazu ſei aber weſentlich nöthig, daß ſie ihren Materien die richtige Ordnung gebe, welche ſchon Ariſtoteles ihnen gab, indem er in ſeinen Analyticis priorr. mit der Aufſtellung der ſyllogiſtiſchen Figuren angefangen, und erſt von da aus zu der Abhandlung des Begriffes und zu ſeiner Abtheilung in Geſchlechter, Gattungen und Arten übergegangen ſei. Ob dieß alle Anſtände beſeitigen, namentlich die ganze abſtrakte Faſſung des Denkens, auf welcher die formale Logik beruht, verbeſſern werde, — und dieſe iſt es, die auch Trendelenburg eigentlich angreift, — muß Ref. hier auf ſich beruhen laſſen. Uebrigens hat ſchon Gruppe ſehr lichtvoll gezeigt, daß der Begriff im wirklichen Denken vielmehr Reſultat des Schluſſes ſei, demnach, als aus ihm hervorgehend, auch nach dem Schluſſe behandelt werden müſſe, und dieſe Bemerkung iſt für Ref. nicht verloren gegangen. Dennoch ſieht Ref. darin nur den in ſich zurücklaufenden Proceß des wirklichen Denkens, von andern Begriffen, als den Prämiſſen, ausgehend zum neuen Begriffe, als ihrem Reſultate, fortzuſchreiten, alſo in ſeiner Totalität von Begriff, Urtheil und Schluß überall ſich gegenwärtig und ganz zu ſein, und unterſcheidet davon wohl den wiſſenſchaftlich genetiſchen Gang bei Betrachtung ſeines Weſens, vom einfachen Momente, vom Begriffe, zum Urtheile und Schluß fortzugehen, was Ariſtoteles nicht konnte, weil er bekanntlich das Denken in ſeiner vollen empiriſchen Verwirklichung, in der Sprache, ergriff und auf analytiſchem Wege aus dieſem die allgemeinen Beſtimmungen des Denkens erſt entwickelte, ein Gang, der damals unabweislich war,

Digitized by Google

der aber nicht als der einer wiſſenſchaftlichen Begründung angeſehen werden kann. Endlich macht der Verf. noch (S. 129) gegen Trendelenburg die ſchöpferiſche Priorität des Denkens geltend, und beruft ſich dabei auf den νοῦς ποιητικὸς und παθητικὸς des Ariſtoteles. Aber er wird ſich bekennen, daß erſt innerhalb jener allgemeinen Annahme, die auch Trendelenburg theilt, die eigentliche Differenz zwiſchen ihm und Hegel falle.

Was die Apologie der dialektiſchen Methode betrifft (S. 116 ff.), ſo iſt darüber ſchwer in der Kürze zu berichten, ſo ſehr ſcheinen dem Apologeten allgemeinere und beſondere, die Vertheidigung der ſpekulativen Philoſophie überhaupt und die der Hegelſchen Philoſophie betreffende Gründe in einander gefloſſen zu ſein. Nach des Ref. Urtheil hat er ſich die oben beſprochene Frage keinesweges klar vorgelegt, ob die (pantheiſtiſche) Grundvorausſetzung oder Hypotheſe, bei welcher allein konſequenter Weiſe das reine, alle Begriffe aus ſich ſelber ſchöpfende Denken beſtehen kann, wahr ſei, daß nämlich das weltſchöpferiſche Denken der Idee im ſpekulativen Denken der Philoſophie nur zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt ſich erhebe und den bewußtlos vollzogenen Proceß nun mit Bewußtſein nachſchaffe? Iſt aber jene ganze Anſicht nicht wahr, dann kann auch jene dialektiſche Methode nicht wahr, das reine Denken nicht möglich ſein. Da nun der Verf., wie man aus allem Bisherigen erſehen hat, ſehr fern davon iſt, in jenem Principe die geringſte Wahrheit zu finden, ſo folgt auch für ihn ſelbſt die Nothwendigkeit, gleichviel ob ihm Trendelenburgs Argumente alle gleich ſtichhaltig erſcheinen oder nicht, den ganzen Begriff der dialektiſchen Methode im Hegelſchen Sinne fallen zu laſſen. Dieß muß Ref. im eigenen Namen dem Verfaſſer entgegenhalten, je mehr er ſelber mit dem Meiſten einverſtanden ſein kann, was derſelbe im Folgenden über das Verhältniß von Anſchauung und Denken, über die objektive Bedeutung des Gedankens und das Princip der Metaphyſik ſagt (Vgl. S. 213). Ueberhaupt können wir von dem Verf., dem wir zum erſten Male begegnen, nicht Abſchied nehmen, ohne ſeinem Scharfſinne, ſeinen Kenntniſſen und

Digitized by Google

dem Ernſte ſeiner Geſinnungen unſere volle Anerkennung zu bezeugen, und gute Hoffnungen für die Zukunft ſeiner philoſophiſchen Laufbahn auszuſprechen.

Ref. bedauert aufrichtig, von der Schrift Glaſers: „die Philoſophie und die Wirklichkeit“, keinen ſo günſtigen Bericht erſtatten zu können, als es ihm vielleicht möglich geweſen wäre, wenn er, nach einigen Anführungen zu urtheilen, die A. Schmidt aus der erſten Glaſerſchen Schrift in ſeinem Werke giebt, von dieſer, der „Differenz des Schellingſchen und Hegelſchen Syſtemes“ zu reden hätte. Die vorliegende zweite hält ſich zu ſehr im unfruchtbaren Allgemeinen, um erachten zu können, daß weſentlich durch ſie, ſei es die „Philoſophie“, ſei es „die Wirklichkeit“, gefördert worden ſei. Auch ihr Zweck iſt ein apologetiſcher: ihr Verfaſſer will die Philoſophie gegen ihre neueſten Ankläger vertheidigen, welche ſie als gefährlich für Kirche und Staat ausgeben, hat dabei aber ſo trübe Vorſtellungen von ihrer Gegenwart und Umgebung, — dennoch iſt die Vorrede: „Berlin Ende Mai 1843“ unterzeichnet, — daß er ſelbſt beinahe an der Wirkſamkeit ſeiner Vertheidigung verzweifelt, „indem es der Philoſophie heut zu Tage nicht gegönnt ſei, nach allen Seiten hin und mit Ausführlichkeit ſich über ihre Rechte zu verbreiten, weil ſie auf wohlgeſinnte Hörer kaum Anſpruch machen könne“!! Welche ſeltſamen Aufſtellungen, in ſolcher Allgemeinheit ausgeſprochen völlig unglaublich, wenn man ſie auch nur als Reſultate ſeiner lokalen Erfahrungen betrachtet, noch unglaublicher, wenn ſie die allgemeine Stimmung bezeichnen ſollten, in welcher ſich Deutſchland, oder die andern civiliſirten Nationen gegen die Philoſophie befinden! Wenn wir vom Verf. nicht ſonſt eine beſſere Meinung hegten, könnte uns darin nur der bekannte Kunſtgriff gewiſſer Leute erſcheinen, die, weil ihre eigene ſchlecht von ihnen geführte Sache Zutrauen und Beifall verloren, nun laute Klagen anſtimmen, daß es mit der Philoſophie überhaupt vorbei ſei, daß die Rechte des freien Denkens mit Füßen getreten werden. Dieſe Vermuthung könnte ſogar beſtätigt ſcheinen, wenn man aus der Schrift ſelber erfährt, daß unter Philoſophie zunächſt nur die „ſpekulative“ Philoſophie,

Digitized by Google

unter ihrem Gegner der Empirismus verſtanden wird, der ſeinen nächſten Repräſentanten in Trendelenburgs logiſchen Unterſuchungen gefunden haben ſoll (S. 5). Aber auch dem Empirismus, ſelbſt im Locke-Condillacſchen Sinne, wird der Verf. zugeſtehen müſſen, unter den Allgemeinbegriff: „Philoſophie“ zu gehören. — Beſtimmter ſoll dann der neulich erfolgte „Sturz der Hegelſchen Lehre“ alle „ſpekulative“ Philoſophie in Mißkredit gebracht haben. Von einem förmlichen „Sturze“ jenes Syſtemes iſt, in den Annalen der Philoſophie wenigſtens, Nichts bekannt worden: ob es ſeinen politiſchen Einfluß, ſeine Einwirkung in gewiſſen Regionen behaupte oder ihn verloren habe, gleichwie man vom „Sturze“ der Günſtlinge oder Miniſter ſpricht, iſt für die Geſchichte der Philoſophie ſehr gleichgültig. Dort iſt nur bekannt geworden, daß dieß Syſtem widerlegt worden ſei, widerlegt aus ſich ſelber, daß auch ſeine Schüler immer mehr in entgegengeſetzte Richtungen auseinandergegangen, alle Einheit ſich aufgelöst habe, und daß auch Trendelenburg hierbei — übrigens weder Empiriſt zu nennen, noch ſpekulativer Philoſoph, was Beides, wie ſich bei dieſer Gelegenheit wieder zeigt, ganz vage Bezeichnungen ſind, — in der Widerlegung des Syſtemes eine bedeutende Rolle geſpielt habe. Damit iſt es aber nicht geſtürzt, ausgerottet, mit Füßen getreten, und wie dieſe gehäſſigen Ausdrücke alle heißen mögen; ſondern das Ewige und Bleibende an ihm iſt in jener Widerlegung, die es über ſich hinausführt, gerade gerettet und dem weitern Gange der Philoſophie einverleibt worden; noch weniger iſt daher durch Untergang der Hegelſchen Philoſophie, d. h. durch ihr Hiſtoriſchgewordenſein, das Anſehen der ſpekulativen Philoſophie im Geringſten gefährdet worden, auch nicht in den Augen des größern Publikums; denn faſt niemals war das Intereſſe an philoſophiſchen Fragen und Verhandlungen ſo lebhaft und ſo weit verbreitet, als gerade jetzt. Man erkennt vielmehr, wenn auch nicht ſelten widerwillig, daß nur durch die Philoſophie die verwickelten Fragen der Gegenwart zu ihrer endlichen Löſung gelangen können, daß ſie allein das allgemeine verſtändigende Licht iſt, welches auch die Religion in ihr urſprüngliches Recht wieder

einſetzen kann, und in ihre centrale Stellung inmitten der geiſtigen Mächte des Lebens.

So werden nun dergleichen allgemeine Vertheidigungen der Philoſophie ſehr wenig wirken, weil ſie von der einen Seite das Ueberflüſſige thun, von der andern zu wenig beweiſen. Denn gerade, je wichtiger es iſt, aber je überflüſſiger, es zu beweiſen, daß die Philoſophie, als Wiſſenſchaft von den höchſten Wahrheiten des Menſchen, die tiefgreifendſte Wirkung auf alle geiſtige Verhältniſſe behalte; deſto mehr müſſen auch die übeln Folgen einleuchten, die von einer falſchen, nur zerſtörenden Philoſophie unabtrennlich ſind: die da falſch iſt, weil ſie nur zerſtört, ohne an die Stelle der geraubten Güter irgend einen wahrhaften und ächten Halt ſetzen zu können. Und dieß iſt es, was der Verf. ſtets in einander fließen läßt. Die Meinungen, welche lediglich auf ſolche Zerſtörung ausgehen, wird der bedachtſame Mann der Wiſſenſchaft weder fördern, noch hervorrufen, noch mit jener allgemeinen Aegide der Wiſſenſchaftlichkeit unbedingt vertheidigen wollen; er wird ſie nur toleriren um des abſoluten Rechtes des freien Gedankens willen, in jeder Form der Verneinung am Poſitiven ſich zu verſuchen; aber eigenen Werth werden ſie nur dadurch für ihn haben, daß ihre Verwirklichung eben ihre Kriſis und ihre Selbſtvernichtung iſt, an welcher ihr Gegenſatz, die poſitive Wahrheit, befeſtiget und verherrlicht wird. Gar Vieles exiſtirt auch in der Wiſſenſchaft, wie in der Natur und im ſittlichen Leben, nur, damit es untergehe und dadurch das Höhere, das Wahre und Gute, in ſich beſtätige und befeſtige; die hohlen, unzähligemal wiederholten Tiraden von dem unbedingten Werthe alles Meinungsweſens kommen dagegen viel zu kurz. Der Ref. wird ſtets höchlich beklagen, daß ein bekanntes Organ jener extremſten Verneinungen durch Staatsgewalt unterdrückt worden iſt: er ſieht darin nicht nur einen Eingriff in die unverletzbaren Rechte der Wiſſenſchaft, — die, wenn ſie, wie in dieſem Falle behauptet wird, in die praktiſchen Fragen überſchweifen wollte, darin noch immer durch die Cenſur, die ja auch noch gegen ſie beſteht, gehemmt werden konnte; — er erblickt vielmehr darin die unweiſeſte, unzeitigſte Uebereilung. Jene Rich-

tung und jenes Organ waren dazu beſtimmt, an ſich ſelber zu ſterben, durch eigenes ſinnloſes Ueberbieten den Untergang vor aller Augen an ſich zu vollziehen, während ſie jetzt, durch die äußerlich gegen ſie geübte Gewalt, das Recht und ſo den Schein des geiſtigen Sieges auf ihrer Seite behalten haben: eine doppelte Beeinträchtigung der Wahrheit und eine tiefe Kränkung des wahren Rechtes!

Wie übrigens der Verf. dazu ſich berufen fühle, die unbedingte Vertheidigung des „abſoluten Wiſſens" zu unternehmen, iſt nicht recht einzuſehen: wenn es ſeiner Meinung nach „der Hegelſchen Philoſophie mißlungen iſt, die Aufgabe der Philoſophie zu löſen" (S. 1—4) — und dieſe allein hat ja die Behauptung des abſoluten Wiſſens in dem hier vertheidigten Sinne aufgeſtellt, — ſo iſt dieß fürwahr der ſchlechteſte apologetiſche Grund für ſolches Wiſſen, wenn es in jenem Syſteme nur faule oder mißlungene Früchte gebracht hat! Was die Glaſerſche Schrift Allgemeines gegen Trendelenburg bemerkt, ſcheint dem Ref. von Gabler gründlicher und ausführlicher geſagt worden zu ſein: die Vorrede erklärt ſich ſehr energiſch gegen das von jenem Philoſophen aufgeſtellte Princip der Bewegung; auch dieſer Polemik liegt der ſchon geltend gemachte Gedanke zu Grunde, daß Bewegung weder als ein Weſentliches, noch als ein Urſprüngliches erſcheine, am Wenigſten aber als ein ſolches, aus dem die wahren Differenzen und deren Vermittlung begreiflich gemacht werden können.

Am Schwerſten iſt es, über die fünfte Schrift: „Grundzüge des wahren und wirklichen abſoluten Idealismus von Conſtantin Frantz," ſummariſch zu berichten und ein motivirtes Urtheil in kurzen Worten abzugeben, weil ſie, wie alle philoſophiſchen Schriften von Tiefe und bedeutendem Gedankengehalt, aber mit einem in Verhältniß dazu ganz ungenügenden Apparate beſonnener wiſſenſchaftlicher Begründung ausgeſtattet, unter verſchiedene Geſichtspunkte gebracht, nur eine faſt entgegengeſetzte Beurtheilung erfahren kann, und wir prophezeien dem ſehr talentvollen, aber nach allem Vermuthen noch jugendlichen Verfaſſer

Digitized by Google

einen wahrſcheinlich ungünſtigen Empfang bei der herrſchenden philoſophiſchen Kritik und zwar von den entgegengeſetzten Seiten des abſoluten Wiſſens, wie des Empirismus und der Rationalität. Aber auch die verwandter mit ihm denken, werden in ſeiner Schrift ſehr viel Richtiges, Wahres, neu und tief Geſchautes, neben faſt ebenſo viel Unklarem, auch nach des Verf. Princip Unrichtigem oder Halbwahrem antreffen; der kraftvoll aufſtrebende, hoffnungsreiche Geiſt des Verf. verdient es, daß man ihm jene Irrthümer nicht erlaſſe, daß man überhaupt ihn mehr auf den „königlichen Weg" der Forſchung, auf das gleichmäßige Fortſchreiten langſamer Begründung und auf die beſonnene Unterſcheidung der verſchiedenen Grade der Gewißheit zurückweiſe, durch welche auch in der Philoſophie, ſofern man in ihr auf Unterſuchungen übererfahrungsmäßiger Dinge eingeht, die verſchiedenen Gebiete ihrer Erkenntniß genau unterſchieden ſind, — kurz eben auf das „nüchterne Denken" (S. 24), von welchem der Verf. noch wenig Gutes hält, auf welches er dennoch wird eingehen müſſen, falls er jetzt in der Wiſſenſchaft auf dauernde Leiſtungen Anſpruch machen will.

Demungeachtet nimmt Ref. keinen Anſtand zu erklären, daß ihm ſeit Langem keine Schrift vorgekommen ſei, die mit ſolchem Ernſte, zugleich mit ſo zutreffender Tüchtigkeit und Tiefe des Sinnes die Fragen behandelt hätte, welche die gewöhnliche Philoſophie, ſowohl abſoluter als rationaliſtiſcher Seits, immer noch bei Seite liegen läßt, und die dennoch gelöſt werden müſſen, wenn wir über die Gewöhnlichkeit unſerer auch philoſophiſchen Vorſtellungen von Gott und ſeinem Verhältniſſe zur Welt, in denen der üblich gewordene Pantheismus und der rationaliſtiſche Deismus ſich um die Wette überbieten, hinauskommen wollen. Was Ref. insbeſondere noch erfreut, iſt die Uebereinſtimmung des Verf. mit ihm in ſolchen ſehr weſentlichen Punkten, für welche er nach anderer Seite hin noch keine ſonderliche Beachtung oder Zuſtimmung hat erlangen können, namentlich ſeine Lehre von der ewigen Natur in Gott, in deren unendlichen Unterſchieden und ihrer Einigung zugleich, Gott allein als der lebendige und geiſtige, kurz als Perſon, gedacht werden könne (S. 16—22), ebenſo in ſeinem daraus hervorgehenden Be-

Digitized by Google

griffe der göttlichen Dreieinheit (vgl. S. 38), ſo wie endlich in der verwandten Auffaſſung des Begriffes der zeitlichen Schöpfung, der „reflektirten Welt“ der „Erſcheinungswelt,“ (S. 52), welche nicht ſowohl durch Gott poſitiv hervorgebracht und als etwas Neues in's Daſein gerufen ſein kann, — denn Gottes eigenes Weſen und Natur umfaßt die ganze Fülle der Möglichkeiten ſchon als Wirkliches, zu welchem ohne höchſten Widerſpruch nichts Neues oder Mehreres hinzukommen kann (dieſen Widerſpruch aller bisherigen Schöpfungslehren, wodurch ihr Begriff eines neuhervorbringenden Schaffens zu einem völlig Unbegreiflichen, Sinnloſen herabſinkt, hat der Verf. auf das Klarſte eingeſehen: vgl. S. 59 f.), ſondern daß die zeitlichen Dinge nur entſtehen und beſtehen können aus einem Wandel der Daſeinsform, durch welchen die ewigen Elemente der Natur oder des Weſens Gottes in Werden und Zertrennung eingehen. Daß nun dieſe Umwandlung im Logos, „dem in der ewigen Natur Gottes eingeborenen Sohne, dem die Macht über ihre Fülle gegeben iſt“ (S. 57), ihren Grund habe, hat der Verf. zwar richtig erkannt; aber er hat, wenigſtens nach unſerer Ueberzeugung, die Art und Weiſe derſelben weder recht angegeben, noch auch in ſeiner Darſtellung zur Klarheit und Begreiflichkeit gebracht. Damit hängt jedoch auf das Tiefſte auch der andere Mangel zuſammen, durch welchen die Weltanſicht des Verf. noch derſelben Abſtraktion und nebuloſen Unanſchaulichkeit preisgegeben iſt, welche er bei den andern Philoſophieen oft mit ſo treffender Bezeichnung bekämpft: wir meinen ſeine Behauptung, daß die ewige Natur Gottes „den Raum und die Zeit“ (die „unendliche Dauer“) ausſchließen ſoll (S. 58). Hiermit iſt ſie wieder zu jenem unbegreiflichen, wirklichkeitsloſen Abſtraktum verflüchtigt, bei welchem es die bisherige Theologie darüber belaſſen hat, welcher ſonſt der Begriff einer ewigen Natur, einer unendlichen Weſensfülle in Gott, nicht fremd geblieben iſt. Daß Zeit oder vielmehr „Dauer und Raum keine Kategorieen des Ewigen ſind“ (S. 59), betrachten wir vielmehr als widerlegt durch die ganze neuere Wendung der Metaphyſik, widerlegt namentlich auch im Intereſſe der ſonſtigen Anſichten des Verf. und

ihrer wahren Konſequenz, ſo daß es ihm vielleicht zu weiterer Ausbildung derſelben gereichen möchte, unſere Entwicklung der Unterſchiede des wahren und des nur in der Form äußerlicher Trennung erſcheinenden Raumes, der wahren Zeit oder Dauer von der die Momente des Seienden in leerer Dehnung auseinanderhaltenden Zeitlichkeit (Z.Schr. Bd. IX. S. 19—29. S. 53 f.) zu vergleichen. Nur ſo kann der Verf. hoffen, dem Bedenken eines ſubjektiven Idealismus, in welches ihn ſeine Raum- und Zeittheorie hineinſtürzt, mit beſſerm Fuge zu entgehen, als er es durch die jetzt von ihm angeführten Gründe vermag (S. 65. 66), welche bei Vielen jenen Vorwurf vielleicht nur beſtätigen werden.

Um nämlich über die Ableitung der „Erſcheinungs"- oder „Sinnenwelt" bei dem Verf. in der Kürze Bericht zu erſtatten, ſo iſt dabei von dem Begriffe des Selbſtbewußtſeins oder der Perſönlichkeit Gottes auszugehen (S. 7 ff.). Gott denkt ewig den Begriff ſeiner ſelbſt, und erfaßt ſich darin: dieſer Begriff iſt aber nicht im bloßen Denken, ſondern er iſt unmittelbar auch da. So entſteht für Gott das Andere ſeiner ſelbſt in ihm, und nur dadurch wird er ſeiner bewußt, daß er aus dieſem Andern ewig in ſich zurückkehrt. Dieß Andere iſt ſein Weſen, aber als ihm Anderes die Natur in Gott. Die Natur aber, unmittelbar ſo für ſich ſeiend, „zieht ſich in ſich ſelbſt zuſammen und wird von der Idee, als ihrer Seele, geeint, und wie ein lebendiger Leib durchwirkt." Von dieſer Natur in ſich unterſcheidet aber Gott ſich ſelbſtthätig, und „ſie gleichſam zurückdrückend," kehrt er in ſich ſelbſt als der wirkliche Wille zurück, während in ſeinem Denken (der Natur) zwar die Kraft des Willens, aber noch nicht der Wille als ſolcher iſt. Indem er ſich als ſolcher von der Natur unterſcheidet, umfaßt er ſie zugleich; — ſie iſt nur, inſofern der göttliche Wille in ihr iſt. — Und alſo, obgleich ewig in dem göttlichen Willen beſchloſſen, iſt die Natur dennoch für ſich, ein ſich unendlich entwickelndes Leben, „da ihr Gott ſo zu ſagen gewähren läßt." Denn die Kraft der Natur iſt ſelbſt nur der göttliche Wille, nur nicht als ſolcher, ſondern der „Gott entfließende und nicht in die Ichheit zurückgenommene Wille." Dennoch wird

es „erklärlich (?) ſein, wie ein und daſſelbe Weſen Seele der Natur und Seele Gottes genannt werden kann, und nach der erſten Beſtimmung möglicher Weiſe anders wirken kann, als nach der zweiten höheren, alſo, daß die Kämpfe und Schickſale der Naturſeele die Seele Gottes abſolut nicht berühren" (S. 9).

Gott will aber nicht ſowohl ſein Daſein, als vielmehr ſein Wille ſein Daſein ſelbſt iſt, und ſo gewiß er ewig Wille iſt, ſo gewiß iſt er ewig da und ſchafft ewig. Aber ohne Schöpfung wäre Gott ſeiner ſelbſt nicht bewußt, wäre er daher nicht Gott: denn Bewußtſein iſt nicht ohne Gegenſtand zu denken, welcher Gott eben nur ſelbſt für ſich ſein kann in ſeiner ewigen Schöpfung oder Natur (S. 16—18), woran ſich ebenſo richtige Beſtimmungen über die Gleichheit, wie den Unterſchied zwiſchen der abſoluten Perſönlichkeit und der endlich menſchlichen anſchließen, aus welchen gleichfalls erſehen werden kann, was von der gewöhnlichen, prüfungslos immer wiederholten pantheiſtiſchen Phraſe zu halten ſei, daß das Abſolute, als perſönliches gefaßt, damit in ein Endliches, Beſchränktes, verwandelt werde (vgl. S. 33—36). Ebenſo halten wir für völlig treffend, was der Verf. (S. 19—22) bei Veranlaſſung ſeines Begriffes von der ewigen Natur in Gott, von der Wichtigkeit dieſes Begriffes ſagt zu einer tiefern Vereinigung der ſpekulativen Theologie mit der Religion, als es bisher möglich geweſen ſei. Ebenſo müſſen wir im Folgenden (S. 23 f.) die Stelle billigend ausheben: „Es iſt einer der tiefſten Gedanken Schelling's, daß Gott in ſich ſelbſt einen Grund ſeiner ſelbſt haben müſſe, welcher dunkel, d. i. ſelbſt nicht bewußt iſt, daß die Intelligenz auf einer Nichtintelligenz beruhen müſſe;" (wiewohl daraus keineswegs folgt, was Schelling daraus hat folgen laſſen, daß dieſes Reale, Natürliche in Gott erſt in Folge eines ſtufenweiſen Proceſſes von der geiſtigen Macht Gottes überwunden, der Intelligenz adäquat gemacht werde.) „Schelling war dazu durch die Naturphiloſophie geführt, aber zugleich trat er damit aus derſelben heraus und ſtrebte zur Geiſtesphiloſophie, wobei gleichwohl die Naturphiloſophie die Grundlage bleiben ſollte. Daher denn der Widerſpruch entſtand, daß zwar der Geiſt, die Macht über

die Natur, dennoch aus ihr, als ſeinem Grunde, ſich natürlich erheben oder eigentlich entſtehen ſolle. Es entſtand der Dualismus eines ſich ſelbſt bewegenden Grundes und des Geiſtes, welcher in dieſen nur die Idee (das reflexive Bild) hineinſpricht, alſo nicht wahrer Schöpfer iſt. Dieß iſt noch heidniſch bei Schelling" (und, ſetzen wir hinzu, nur die halbe, vom Widerſpruche noch nicht freie Durchführung jenes Princips, indem es zum Begriffe der ewigen Natur und des aus ihr ewig ſich erhebenden abſoluten Geiſtes in gleicher Weiſe gehört, daß jene, als das reale Weſen Gottes, ebenſo uranfänglich in ſeinem ſelbſtanſchauenden Geiſte verklärt, als daß dieſer an ihr das ewig klare, durchdringliche Ebenbild ſeiner Selbſtanſchauung habe; aber deßwegen enthält ſich Ref. ebenſo ſorgfältig, jene Natur mit dem Verf. den „Leib Gottes" (S. 23 und ſonſt) zu nennen, — indem Leib nur als eine dem (eben darum endlichen) Ich dunkle, deßhalb ihm äußere Objektivität gedacht werden kann, — wie von einem Willen, ſelbſt einer „Urwollung" (S. 21) zu ſprechen, als dem Grunde der ewigen Natur Gottes, indem Ref. es zu den halben, in ihrer Wurzel unklaren Gedanken rechnen muß, von einem „blindwirkenden" Willen zu reden, welcher mit der gleichfalls im Ungefähren gebliebenen Vorſtellung einer Weltſeele zuſammenhängt, in dem wahren und ſcharfgedachten Begriffe des Abſoluten jedoch ſich in einen Widerſpruch auflöſt: es iſt für Ref. der Begriff des abſoluten, eben damit jedoch vom Selbſtbewußtſein durchdrungenen Lebens, der Selbſterzeugung Gottes;) — „und iſt vollkommen wegzuſchaffen nur durch die Rückkehr zum Fichte'ſchen Anfange," mit welchem (Fichte) nämlich überhaupt der Verf. den Anfang des wahren Idealismus und der eigentlich deutſchen und chriſtlichen Philoſophie bezeichnet (vgl. S. 48 f. 72 u. ſ. w.).

Ueber die Motive des Verf. bei Entwicklung des Begriffes der Dreieinheit Gottes wäre noch weiter zu denken: es genüge hier zu bemerken, daß Ref. mit dem Reſultate ſich in Uebereinſtimmung ſetzen kann, wiewohl er zur Bezeichnung jener innern Dreieinigkeit des göttlichen Weſens der kirchlichen Unterſcheidung von Vater, Sohn und Geiſt ſich enthält. „In Gott, dem Vater,

zwar iſt nicht der ganze wahre Gott, aber doch die Grundlage ſeines ganzen Weſens; der Sohn aber und der Geiſt haben die Beſtimmung der Beſonderheit an ihnen ſelbſt: der wahre Gott iſt ſie alle drei zumal, und zwar als der durch den Sohn und Geiſt ſich offenbar gewordene Vater. Das Einigende und Umſchließende iſt alſo die offenbare Grundlage ſelbſt, und nicht ein beſonderes Viertes" (S. 38. 39. vgl. S. 44 ff.). In allem endlichen Leben dagegen, wo die Grundlage nicht die Glieder der Beſonderung erzeugt, ſondern wo dieſe ſelbſtſtändig hervortreten, daher von dem Vereinigenden nicht geſetzt, ſondern vorausgeſetzt werden, kann dieß Letztere auch nur ein Beſonderes, alſo Viertes ſein: deßhalb verläuft jede endliche Vermittlung nicht durch eine Dreiheit, ſondern Vierheit von Gliedern; — ein neuer, und nach des Ref. Meinung richtiger Gedanke, wenn nur der Verf. ihm nicht in den nächſten Beiſpielen, die er dafür wählt (S. 39 f.), eine zu ſpielende Anwendung gegeben hätte.

Um nun die „reflektirte", endliche Welt aus dem göttlichen Weſen abzuleiten, geht der Verf. zu folgender Hypotheſe über (S. 62 ff.). Im Sohne, dem Momente ſeiner unendlichen Beſonderung oder Natur, hat Gott der Vater die Anſchauung ſeiner ſelbſt, damit aber jener die Abſolutheit ſeines eigenen Weſens mitgetheilt, um das Leben in ihm ſelber zu haben. Dieſer nun, um ſich zu Gott dem Vater in freier Liebe als ein ſelbſtſtändiger zu erheben, muß aus dem Verhältniſſe der unmittelbaren Einigkeit heraustreten, um dann, der Eigenheit entſagend, dieß Verhältniß frei wiederherzuſtellen. Damit er daher das Leben, das ihm gegeben iſt, mit Freiheit beſitze, muß er aus ſich ſelbſt ſich neu erzeugen und wiedergebären: nur ſo hat er die verliehene Freiheit als eine durch ſich ſelbſt geſetzte. Er hat ſich daher — gerade wie dieß bei dem göttlichen Weſen im Ganzen ſtattgefunden, — zum Grunde ſeiner ſelbſt zu machen, um daraus frei wieder zu erſtehen. Durch dieſen „zunächſt entäußerten Willen" muß er ſich neuerzeugen laſſen. So hat er einen vom Vater unabhängigen Grund eigener Exiſtenz und Freiheit, aus welchem er ſich als den freien ſetzt, ſo

Digitized by Google

aber, daß er gar nicht anders kann, als dennoch frei mit dem Vater ſich vermitteln. Die Löſung dieſes Gegenſatzes vollzieht ſich nun in der Menſchheit: durch dieſe wird der Sohn oder der Logos wiedergeboren, woraus ſich zugleich ergiebt, daß die Menſchheit überhaupt dem Willen Gottes widerſtreben gar nicht kann, daß die Welt gar nicht abſolut böſe zu ſein vermag; denn ſonſt wäre ſie gar nicht.

Dennoch iſt der Sohn oder Logos dadurch nicht ſelbſtlos geworden und atomiſtiſch zerſplittert; er iſt vielmehr das transſcendentale Urich, „durch welches die in der Sinnenwelt geſchiedenen Geiſter wie die Zweige eines Baumes vereinigt ſind". „Wie wäre auch ſonſt eine innige Vereinigung der Menſchen möglich, ja wie möchte es nur möglich ſein, daß zwei Menſchen daſſelbe denken, und ſich durch Sprache verſtändigen? Wer aber nur etwas gründlich darüber nachgedacht hat, wird wohl eingeſtehen, daß dasjenige, was man Gemeinbewußtſein, Volksgeiſt, Zeitgeiſt nennt, zu den allerdunkelſten Punkten gehört, da die bisherige Philoſophie noch nicht einmal die Möglichkeit bot, darüber nur zu halbwegs beſtimmten Vorſtellungen zu kommen" (S. 52—56).

Die zuletzt erwähnte Bemerkung muß Ref. in Abrede ſtellen; jenes gemeinſam Subſtantielle des Menſchengeiſtes, Weltgeiſt genannt, der ſich auch bis zu den Volks- und Familiengeiſtern herab gliedert, iſt ja vielmehr das Idol der neuern Philoſophie geworden, das nach Oben hin den Begriff des Abſoluten, nach unterwärts die Subſtantialität des individuellen Geiſtes in ſich verſchlungen hat. In ihn, als das ſubſtantiell Einigende und Vermittelnde, läßt Hegel's Phänomenologie alle Stufen und Unterſchiede des Bewußtſeins ſich zurücknehmen; in ſeiner Philoſophie des Rechts iſt er es, welcher die Welt des Staates, der Sitte, in den endlichen Geiſtern, als den Dienern ſeines Thrones, hervorbringt und darum auch an ihnen allen das abſolute Recht hat und übt, ſie in ſich aufzuheben. So iſt dieß, für ſich ſelbſt genommen, der allergeläufigſte Gedanke gegenwärtiger Spekulation; dennoch geben wir dem Verf. gern zu, daß bei ihm nicht ſtehen geblieben werden kann, ebenſo, daß er ihn weſentlich verändert,

Digitized by Google

vertieft hat nach den von ihm aphoriſtiſch gegebenen Beſtimmungen; wir vermiſſen nur die ausreichende Begründung. Nach ihm iſt jenes Weltgeiſtige allein der Logos, nicht Gott nach allen ſeinen Momenten, wie im Hegel'ſchen Pantheismus, dem hier ein Glied abgeht, da er den Logos (Sohn) nach der ausdrücklichen Erklärung in ſeiner Religionsphiloſophie in den „Moment der (endlichen) Welt" fallen läßt. Auch iſt hier der Logos über das abſtrakt Weltgeiſtige hinweggehoben und als das „transſcendentale Urich" beſtimmt. Aber zu bedenken bleibt dabei, daß damit nach anderer Seite hin für die Theorie eine Lücke bleibt: das Subſtantielle des Menſchengeiſtes iſt der Logos, ſelbſt aber ſchon als Urich, als bewußter Mittelpunkt von Perſönlichkeit. Wie iſt es nun doch zu erklären, daß ſeine Erſcheinung im Menſchen ſich in die Vielheit von Ichen, Perſonen haben zerſchlagen können, welche, wenn auch nur die Zweige eines Baumes oder Glieder eines Geiſtes, ſonſt ſich doch als genugſam getrennt und nicht bloß von ihrer Naturſeite her geſchieden erweiſen? Dieß iſt das Problem, welches dem Verf. übrig bleibt (vgl. S. 307 u. 312), welches auch, ſofern wir von der neuen Schelling'ſchen Lehre vollſtändig genug unterrichtet ſind, von dieſer noch unerledigt gelaſſen iſt. Fichte in ſeinem ſpätern Syſteme, dem jenes transſcendentale Urich gleichfalls das wahre und ſubſtantielle iſt, hat dieſe Aufgabe wenigſtens mit der größten Beſtimmtheit ſich vorgelegt und eine Antwort darauf geſucht (in ſeinen im Nachlaſſe erſchienenen Vorleſungen über die Thatſachen des Bewußtſeins); da der Verf. ſo viel Verehrung für Fichte und ſo viel eindringendes Studium in den Geiſt ſeines Syſtemes an den Tag legt, war uns dieß Veranlaſſung, ihn auf dieſen Punkt hinzuweiſen, von welchem er übrigens ſehr Recht hat zu behaupten, daß die bisherige Philoſophie weit entfernt war, ihn nur als Problem ſich zum Bewußtſein zu bringen. Auch ſeine Löſung möchte noch eine Weile auf ſich warten laſſen, indem ſie nur aus Prämiſſen einer ausgebildeten Monadenlehre ſich ergeben kann, zu welcher die Vorſtellungen der herrſchenden Philoſophie noch ſehr wenig vorbereitet ſind. —

Mit jener Verſelbſtſtändigung und Trennung des Logos von

Gott, um zufolge des Aktes der Wiedergeburt (durch die Menſchheit) frei in ihn zurückzukehren, iſt nun nach dem Verf. auch die zeitliche oder Erſcheinungswelt geſetzt: die wahre ewige Natur (natura *naturans*) ruht zeit- und raumlos in Gott; aber durch die Trennung des Logos von Gott wird ſie in jenem, in deſſen Selbſtſetzungs- oder Bewußtſeinsakte, reflektirt als die nothwendige Bedingung ſeines Bewußtſeins, und ſo erſcheint ſie ihm als „Sinnenwelt" (natura *naturata*); er ſelbſt iſt ſonach der Weltverſtand zu nennen. „Denn die Sinnenwelt, als ſolche, beſteht nur in dem Verſtande, nicht aber in dem individuellen, ſondern in allgemeinem Weltverſtande der transſcendentalen Urichheit. Die Handlung aber, durch welche der Wille des Logos als nicht göttlicher in die Natur tritt und ſie verzeitlicht und reflektirt, und welche für die Natur ein Ereigniß und Schickſal iſt, kann die Weltreflexion genannt werden". Aber in dieſer zeitlichen Welt iſt der einzige Inhalt, gleichſam auseinandergezogen aus ſeiner ewigen Einheit durch jenen Akt der Reflexion, — dennoch nur das Ewige (S. 57—60. 65 ff.).

Dieß einmal zugegeben oder anerkannt, laſſen ſich die weitern Grundzüge ſeiner Lehre in wenig Sätzen umfaſſen. Dieſe Grundzüge ſind dieſelben, wie in der myſtiſchen Philoſophie. Die Menſchheit war in ihrem Urſtande unmittelbar einig mit Gott; wäre dieſe Verbindung nun in der Weiſe nur gelööt worden, daß das Ich in dem Maaße, als es ſich frei macht, auch den göttlichen Inhalt in ſich aufgenommen hätte: ſo wäre das Heraustreten aus der unmittelbaren Einheit mit Gott keine Entfernung von Gott, ſondern eine tiefere, freie Einigung geworden. Dieſe iſt geſtört durch die **Sünde**, welche als ein nicht weiter motivirtes Urfaktum zwiſchen jene geſunde Entwicklung hineintritt: ſchärfere **metaphyſiſche** Beſtimmungen jenes Begriffes fehlen. Von da an beginnt jedoch der Rückbildungsproceß: der Logos erſcheint, ſpricht ſich in die Seelen der Menſchen hinein, und ſo erfahren ſie ihre göttliche Beſtimmung **unmittelbar**, durch göttliche **Offenbarung**. Aber dieß iſt gleichfalls nur eine neue Form der Unmittelbarkeit, über welche hinaus der menſchliche Geiſt die Form der Selbſtſtän-

digkeit, Flüſſigkeit erhalten muß, in welcher allein die wahre Vereinigung des menſchlichen Geiſtes mit Gott zu denken iſt. Dieſe Regeneration der Menſchheit durch den freien menſchlichen Geiſt zur Einheit mit dem göttlichen iſt weſentlich Sache der Zukunft und der beginnenden Neuzeit: die Reformation iſt keineswegs der Schluß des Mittelalters, ſondern erſt der Beginn ſeiner letzten Epoche, der ſeiner Auflöſung, wie auch die alte Welt eine ſolche in der römiſchen Geſchichte hatte. Mit der Reformation werden alle Bande des Lebens gelöst, es bildet ſich ein neues Römiſches Reich, ein Reich der Sünde, — die moderne Politik und Civiliſation unter der Anführung Frankreichs; die Religion wird zerſtört, und die Philoſophie endet mit der abſoluten Gottloſigkeit. Aber der Umſchwung kann nur, um der Freiheit des Geiſtes willen, von der Wiſſenſchaft, von der Philoſophie aus beginnen. Dieſe regeneratoriſche Philoſophie iſt der Idealismus. Durch ihn vertieft das Ich ſich in ſich ſelbſt, und gelangt aus ſich ſelbſt zur Anerkennung eines Abſoluten und endlich des wahrhaften Gottes und ſeiner eigenen göttlichen Beſtimmung. „Fichte's Wiſſenſchaftslehre hat das Mittelalter beſchloſſen". Der deutſche Idealismus hat die Aufgabe, eine neue Periode der Weltgeſchichte zu gründen. Das Nächſte dabei iſt die Entwicklung der Philoſophie zum abſoluten Idealismus ſelbſt, als der Gotteswiſſenſchaft; womit die Möglichkeit gegeben iſt, eine allgemeine Weltwiſſenſchaft und eine „Wiſſenſchaft des Sollens" auszubilden. „Aber die Vollendung des abſoluten Idealismus kann nur mit der Vollendung der Welt ſelber erreicht werden, da er von vorn herein mit dem Leben Hand in Hand geht."

Dieſe dritte Periode wird nun das Chriſtenthum beſtätigen und die Erlöſung vollenden; es iſt dieſe die Periode des heiligen Geiſtes, der nun als ſolcher erkannt wird, da der menſchliche Geiſt ſelbſt bezeugt, daß nur in jenem, dem lebendigen, zu freier Liebe vereinigenden Geiſte Gottes, die Wahrheit ſei *). Aber erſt am

*) „Es läßt ſich apriori beweiſen, daß ſich ſeit der Erſcheinung des Chriſtenthums weder ein neues (urſprüngliches) Volk noch eine neue

Ende der Tage wird dieſe Epoche vollendet ſein, während jetzt ebenſo ein Zuſtand der Verzweiflung iſt, wie am Anfange der erſten und der zweiten Periode. „Die Philoſophie ſoll die Zeit nicht mit ſich ſelbſt ausſöhnen, ſondern ihr Elend ihr aufdecken und einen Weg zum Beſſern ihr angeben. Das Zweite iſt daher, daß die erkannte Wahrheit dem Leben eingebildet werde und daß der Menſch ſich zu dem, was er durch Spekulation als ſein Weſen erkannt hat, als ein Charakter mache." — Die Menſchheit kann ſich nicht eher zu freier Liebe vereinigen, ehe ſie nicht ihre Beſtimmung, welche ſie im abſoluten Wiſſen erkennt, auch im Glauben, unmittelbar und als verwirklichte hat: dann hat ſie nicht nur oder erkennt die Liebe, als ihre Beſtimmung, ſondern iſt ſie. Dann erſcheint der Logos in ihnen, als freies Selbſt, und ſchaut ſo ſich an in der Fülle der Menſchheit, in deren unendlicher Ichheit er das Einigende, Durchwirkende iſt, alſo daß der Mittler nicht mehr als ſolcher erſcheint, ſondern, in ſie eingegangen, in ihr ſeine ganze Wirklichkeit hat — er in der Menſchheit, dieſe in ihm, und durch ihn in Gott. Dann verſchwindet aber auch wieder die endliche Natur, die reflektirte Welt, und in der vollen Vereinigung jedes Geiſtes mit ſeiner ewigen Natur kann er ſeine eigentliche (verklärte) Leiblichkeit erhalten. Wenn bis zu dieſer letzten Kataſtrophe, durch welche die zeitliche Natur in ihre eigene ſubſtantielle Ewigkeit zurückgebildet wird, indem ſich ihr zeitliches Zeugen erſchöpft und die lebendigen Geſchlechter allmählich nach einander ausſterben (S. 226), die Abgeſchiedenen, von ihrem endlichen Leibe und allem Selbſtiſchen, was ihm während des Sinnenlebens eingebildet worden, getrennt,

---

Religion gebildet habe. Die muhamedaniſche iſt nur Entwicklung einer alten, nämlich derjenigen, welche auch der jüdiſchen zum Grunde liegt bis dahin, wo die jüdiſche Offenbarung anfängt. Einer entſprechenden Entwicklung dürfte aber das Chriſtenthum ebenſo fähig und bedürftig ſein, welche dann noch einen höhern und umfaſſendern Schwung in die Welt hervorrufen würde, als es unläugbar der Muhamedanismus gethan" (S. 253).

Digitized by Google

im Zuſtande eines lebhaften Traumes verharren, ohne darum von dem menſchlichen Gemeinbewußtſein, dem allgemeinen Geiſte des Logos abgelöst zu ſein (S. 219—225): ſo werden ſie jetzt zu ihrer ganzen, ſelbſtbewußten Wirklichkeit und Freiheit wiederhergeſtellt. Dieſe Wiedererlangung des Bewußtſeins iſt die Auferſtehung und die Wiederbringung aller Dinge (S. 202 — 228).

Dieß der allgemeine Umriß der Lehre, wobei wir bemerken, daß manche eingeflochtene Nebengedanken, die wir für bedeutender, ſelbſt originaler halten, als das hier Angegebene, in dieſer ſummariſchen Ueberſicht bei Seite gelaſſen werden mußten. Woran es dem Verf. fehlt, und was er zu viel hat, kann man ſehr leicht auf einen gemeinſamen Ausdruck bringen: er ſondert nirgends das Gewiſſe und das Hypothetiſche, das begriffmäßig zu Erweiſende und das nur Wahrſcheinliche. Es iſt die halbviſionäre Darſtellungsweiſe über die Urſprünge und Abgründe in Gott und den Dingen, wie wir ſie ſeit Franz Bader und Schelling wohl öfters zu vernehmen Gelegenheit hatten. Dieß Alles jedoch hat jetzt auf keinen Beſtand in der Wiſſenſchaft mehr zu rechnen, wäre es auch nicht in dem Geiſte der Urheber ſelbſt von ſo weicher, nachgiebiger Beſchaffenheit — eben weil ihm die feſte Widerlage des Wirklichen fehlt, — daß hier die Umwandlungen und Kataſtrophen der Anſicht nie aufhören werden, wie der unſtreitig höchſt geiſtvolle und produktive Verfaſſer ſchon jetzt durch die berichtigenden Nachträge ſeines Werkes ſelbſt verräth. Ein großes Gebiet von philoſophiſchen Lehren über die göttlichen und die künftigen Dinge kann nur nach dem Erkenntnißprincipe der Analogie unterſucht werden. Wie ſich verſteht, darf dieß nicht auf die Evidenz der reinen Vernunftbegriffe und der auf univerſale Weltthatſachen gegründeten Lehrſätze Anſpruch machen; dennoch kann die Analogie, weiter verfolgt und durch die ganze Reihe verwandter Begriffe geſtützt und erweitert, allmählich einen Grad von Gewißheit erlangen, welche einem Beweiſe gleichzuſtellen iſt: es iſt genug um die Philoſophie zur eifrigen Erforſchung auch dieſes Gebietes aufzufordern, aber auch zum klaren Bewußtſein ihres Thuns und ſeiner nothwendigen Begränzung zu bringen. Was fruchtet hier ein renommiſtiſches Orakel-

Digitized by Google

reden, welches in der beſonnenſten Wiſſenſchaft vielmehr zum Schaden und zur Beſchämung ausſchlagen muß?

Dennoch nehmen wir von dem günſtigen und empfehlenden Urtheile über das erwähnte Werk kein Wort zurück. Bei dem faſt noch nie ſo erlebten Mangel an ſpekulativer Zeugungskraft, bei der merlbaren Verödung an allen neuen, lebendurchdringenden Ideen, die unſere gegenwärtige philoſophiſche Litteratur troß ihrer Vielthätigkeit mit einer Art von Bettelſtolz zur Schau trägt, dient es ſchon zur Erfriſchung, einem jungen, gedankenſchöpferiſchen, dabei tieferſten und geſinnungsvollen Streben zu begegnen, das mit der kecken Zuverſicht eines experimentirenden Erkennens in den tiefſten Kern der Fragen eindringt und dann doch immer eine Gedankenbeute hervorholt. Für die bedeutendſten Seiten des Buches halten wir noch die durchgehende Polemik gegen die Negativität der „Philoſophanten", deren angeblich wiſſenſchaftliche und objektiv ſich verhaltende Behauptungen er, oft nur in wenigen Worten, auf das Schlagendſte ihrer Oberflächlichkeit und Plattheit überführt. Wir hoffen den Verf. noch oft in immer gereiſteren und durchbildetern Werken begrüßen zu können.

Noch ehe der Druck dieſer Abtheilung vollendet werden konnte, kam dem Ref. eine neue, an das eben beurtheilte Werk ſich anſchließende kleine Schrift deſſelben Verfaſſers zur Hand:

„Spekulative Studien von Conſtantin Frantz. Erſtes Heft: über die Freiheit, Berlin 1843.

Auch dieſer eine kürze Erwähnung zuzuwenden, hält Ref. für angemeſſen, nicht nur wegen des ſehr bedeutenden philoſophiſchen Gehalts, welcher auch hier den Hauptgedanken dieſer Schrift ausmacht, ſondern zugleich deßhalb, weil Behandlung und Darſtellungsweiſe nur allzuſehr den an der erſten Schrift charakteriſirten gleichen, ſo daß auch bei der zweiten Lob und Tadel, Hoffnung und Warnung für den Verfaſſer nur beſtätigend ſich ausſprechen könnten. Statt der Beweiſe in ruhiger Begriffsentwicklung giebt er faſt nur Axiome, gewagte Behauptungen und Gedankenſprünge, Betheurungen in polemiſcher oder perſuaſoriſcher Wendung, welche Manier ſich jetzt ſogar bis zu dem Kanon ge-

ſteigert hat, daß „keine Philoſophie ihr Princip beweiſe" (S. 28), d. h. es nur ſetze, und es dann auf den Erfolg ankommen laſſe, ob ſie aus ihm das Daſein erklären könne oder nicht. Ebenſo ſagt er anderswo, eine Philoſophie der Freiheit habe keine zwingenden Beweiſe, wolle überhaupt ſich nicht aufdringen, könne nur ſich mittheilen an den, welcher Empfänglichkeit für ſie habe, ſich in ihre Anſchauungen „hineinſchauen" könne u. dgl. Was an dieſen Sätzen richtig iſt, verkennen wir nicht: — in der That kann der Philoſophirende nur ſoweit die Welt und das Daſein erklären, wieweit ſie ſelber ihm klar geworden iſt in tiefer, ſelbſterlebter Anſchauung, und nur wer die Freiheit innerlichſt empfunden hat, wer in ihrem erfriſchenden Aether den eigenen Geiſt ausgeweitet hat, wer daher auch jedem Andern ſeine freie Individualität gönnt, kann ſie zum ſpekulativen Principe erheben und in allem Wirklichen ſie wiederfinden wollen. Aber damit hängen gar nicht zuſammen die allgemeinen Anforderungen an die wiſſenſchaftliche Reife und Objektivität des Denkens, mit der jenes Princip, wenn es eben als das univerſale erkannt worden iſt, ſich zum Syſteme der Philoſophie durchzuführen hat, noch dazu, da dem, welcher es ergriffen hat, das Bewußtſein beiwohnt, kein anderes ächtes philoſophiſches Princip ſich gegenüber ſtehen gelaſſen, ſondern ſie insgeſammt in dem ſeinigen vermittelt und verſöhnt zu haben.

Bei allem dem erkennt Ref. den Grundgedanken der neuen Freiheitslehre, wie der Verfaſſer ihn wenigſtens am Weſen des menſchlichen Geiſtes dargeſtellt hat, für einen durchaus richtigen, und ſich in dieſem Bereich mit demſelben einverſtanden, ohne darum weder in der metaphyſiſchen Theorie, die darauf gebaut wird, und deren Unzureichendes und Willkührliches vielmehr hier klar an den Tag kommt, noch in die weitern Folgerungen, welche der Verf. für die beſtimmten Gebiete der Philoſophie des Geiſtes und der praktiſchen Philoſophie daraus zieht, einſtimmen zu können. Schälen wir jedoch jenen einfachen Gedanken aus ſeinen Umhüllungen heraus, ſo hat derſelbe für ſich eine ſolche Evidenz, zugleich iſt er mit ſolcher Energie von dem Verfaſſer dargelegt

Digitized by Google

worden, daß wir darin und um deßwillen der Schrift gerade im gegenwärtigen Zeitpunkte eine nicht geringe Bedeutung beilegen müſſen. Der Freiheit, dem Willen iſt das Primat in der Philoſophie zuzugeſtehen, — wer hat nicht ſeit Hegel oder in Oppoſition gegen ihn dieß ausgeſprochen, überhaupt mehr oder minder ausdrücklich ſich zu dieſem Gedanken bekannt, ohne daß bei jenen Behauptenden entſchieden und principiell die Philoſophie damit einen Schritt über Hegel hinaus gethan hätte! Da zeigt nun eben der Verf. hier und in der vorigen Schrift von allen Seiten, und dieß macht das Wichtige ſeiner Polemik gegen das geſammte Hegelthum aus, daß das Princip der bloßen Immanenz dem Begriffe der Freiheit nicht genugthun könne. Wäre nur dieß allgemein erkannt, ſo würde auch von jener Seite her ein wichtiger Schritt zur allgemeinen Verſtändigung geſchehen ſein!

Damit ergiebt ſich aber, daß von jenem Princípe der Freiheit aus die ganze Metaphyſik, die Hauptbegriffe der ſpekulativen Theologie umgebildet werden müſſen. Der Ref. hat dieſe Umbildung mit dem Schöpfungsbegriffe vorzunehmen verſucht, ohne daß dieſe Darſtellung (Z. Schr. Bd. IX. S. 196: „die Idee der Schöpfung") von denen, welche ſie bis jetzt einer Kritik unterworfen haben, anders wäre betrachtet worden, denn als eine ſelbſtbeliebte Hypotheſe oder eine paradore Neuerung, um nicht bei dem längſt angebahnten Alten zu bleiben, — ohne Einſicht in die tiefe Nothwendigkeit, welche von jenem Principe aus nur dieſe Faſſung des Begriffes übrig ließ, und in die entſcheidenden Folgen für eine vollſtändige, die Erkenntniß, wie das Gemüth gleicher Weiſe befriedigende Entwicklung der theiſtiſchen Philoſophie.

Der Verf. hat nach unſerer Ueberzeugung dieſe Entwicklung nicht gegeben, aber den entſcheidenden Gedanken, der ſie einleitet, mit höchſter Kraft und Klarheit, gewiſſermaßen in Geſtalt eines Problems, ausgeſprochen. Daran halten wir uns zunächſt, wenn wir die Bedeutung jener Schrift würdigen wollen.

Iſt der menſchliche Geiſt frei, iſt er in Allem, was in ihm ſich verwirklicht, ſeine eigene That: ſo iſt er auch nicht geſchaffen — er kann nicht Produkt, Geſetztes, fertig Hingeſtell-

tes, eines fremden, wenn auch abſoluten Willens ſein; wie man im gewöhnlichen Theismus den Begriff des göttlichen Schaffens beſtimmt. Dieß halten wir für den nächſten ganz unabweislichen Gedanken, der, wenn man redlich und gründlich zuſehen will, den bisherigen theiſtiſchen Schöpfungsbegriff als einen völlig ungenügenden, durchaus umzubildenden verräth. Hier bleibt dem Konſequenten keine Wahl, als entweder ſich am pantheiſtiſchen Gottes- und Schöpfungsbegriff genügen zu laſſen, nach welchem die Wirklichkeit und Freiheit des individuellen Geiſtes lediglich die eigene Selbſtverwirklichung Gottes iſt, oder wenn man ſich von dem Unzureichenden dieſes Standpunktes überhaupt, unter Anderm auch durch eine tiefere Erwägung des Begriffes der Freiheit, überzeugt hat, dann eine weitere und eigentliche Vermittlung zu ſuchen zwiſchen dem Satze: der endlich perſönliche Geiſt (weiter überhaupt die individuelle Kreatur) iſt wirklich nur, ſofern er ſelbſt ſich verwirklicht (ſchafft); und dem zweiten: der endliche Geiſt (die Kreatur) iſt wirklich nur, ſofern ſie durch Gott iſt. Erſt wenn erkannt iſt, wie beide Sätze ihre ganze, ungeſchmälerte Geltung behalten müſſen, kann der rechte Schöpfungsbegriff auch nur geſucht werden. Bis dahin, daß jenen Beurtheilern das Bedürfniß ſolcher Vermittlung entſteht, mögen ſie wenigſtens ablaſſen, von der einen oder der andern Seite her mich zu ihren bisherigen gleicher Weiſe einſeitigen Vorſtellungen zurückbekehren zu wollen, welche beide ich nicht ohne reifliches Ermeſſen abgelegt.

Jenem Fundamentalſatze hat nun unſer Verfaſſer die weitere Entwicklung gegeben: Iſt der menſchliche Geiſt frei, ſo hat er lediglich ſich ſelbſt geſchaffen. Aber da er ferner in Mitte einer Natur lebt, auf welche er wirkt, in deren Gang er überall eingreift, die ſich ſeinem Willen fügt, und überhaupt ihm nichts Fremdes iſt: ſo hat er auch die Natur geſchaffen. Aber endlich iſt der menſchliche Geiſt zertheilt in die Vielheit von Individuen, er exiſtirt nur als dieſe Mannigfaltigkeit. Dennoch iſt dieſe wiederum durch das Bedürfniß gegenſeitiger Mittheilung, durch die Bande der Liebe und die durchwirkende Macht des Denkens und der Freiheit zur Einheit verbunden, welche verräth, daß jene Zer-

Digitized by Google

ſpaltung in Individuen nur der Erſcheinungswelt, nicht dem wahren Sein angehört: der menſchliche Geiſt iſt in der Ewigkeit, welche der Zeit vorangeht und als das in ihr Erſcheinende ihr zu Grunde liegt, Eins geweſen; erſt mit der Entſtehung der Zeitwelt hat er ſich in Individuen geſchieden. Dieſe Einheit iſt der göttliche Logos, die ſich ſelbſt ſetzende Ebenbildlichkeit Gottes, dieſelbe, welche in dieſem Selbſtſetzungs- und Erkennungsakte auch die Natur geſchaffen.

Iſt nun aber die Menſchheit aus dem Ewigen herausgetreten und eben nur dadurch ein Mannigfaltiges von Individuen geworden, daß ſie ſich mit der Zeit und mit der Natur verflochten hat: ſo kann ihr Ziel wiederum nur die Ewigkeit ſein; in dieſe zurückzukehren iſt Inhalt und Zweck ihrer (geſchichtlichen) Entwicklung, d. h. der Entwicklung, zur Freiheit — aus den Naturbedingungen, und der Freiheit — durch Verwirklichung der Freiheit Aller, in der auch nur der Einzelne völlig frei ſein kann: — daraus ergiebt ſich ein Abriß der praktiſchen Philoſophie, der Begriffe des Staates, der Familie, der Kirche, in welchen der Verf. beſonders gegen die Vorſtellung eines (abſtrakten) „Vernunftſtaates" eifert (S. 83 f.), der ſeinen allgemeinen Ideen das Leben und die Freiheit der Perſönlichkeiten opfert. Jede Conſtitution, nach allgemeinen Begriffen gemacht, ſei nichts Anderes, als eine Tyrannei, welche den Volkswillen beſchränke, indem jeder im Staate nur das ſein ſolle, was er wolle, u. ſ. w.

Wiewohl nun Ref. dieſe Grundlage zum Begriffe des Staates und der ſtaatlichen Freiheit keineswegs für die richtige und in Bezug auf ihre Verwirklichung für eine völlig unbeſtimmte hält; — er betrachtet den rechten Staat vielmehr als denjenigen, welcher die äußern Bedingungen enthält, innerhalb deren, als allerdings nun allgemeiner und zwingender, die freie Perſönlichkeit eines Jeden ihr ſelber gemäß ſich entwickeln und die ihr genügende Wirkensſphäre erhalten kann; wir müſſen, wie auch eine ſittliche Lebensführung dieß von Innen her uns auferlegt, unſere äußere Freiheit, unſer Belieben mannigfach einſchränken laſſen, um mit voller Energie die innere Freiheit der wahren Perſönlichkeit uns

zu retten: — ſo zeigt ſich auch auſſerdem in dieſer ganzen Auffaſſung des talentvollen Verf. eine merkwürdige Inkonſequenz, welche wir ſehr ſeiner Beachtung für künftige Unterſuchungen empfehlen. Nach ſeinen Begriffen von Staat und Familie hat die Perſönlichkeit, — die eigenthümliche Geſtalt, welche der Geiſt in jedem Individuum angenommen, der Genius, wie wir es nennen würden, — höchſten und abſoluten Werth; die Freiheit iſt ihm nicht als allgemeine, ſondern nur als die perſönliche wirklich: wie ſehr Ref. darüber mit dem Verf. einverſtanden iſt, braucht kaum geſagt zu werden. Aber dieß ſtimmt durchaus nicht mit ſeiner anderweitigen Behauptung, daß der menſchliche Geiſt nur nach ſeiner Erſcheinungsweiſe ein individueller ſei, daß er ebenſo in der Ewigkeit der Eine war, wie er in die Einheit zurückſtrebe, wonach ihm alſo die geiſtige Individualität und Unterſchiedenheit (die Perſon) keine Wahrheit und ewige Bedeutung haben kann. Dieß iſt eine der Halbheiten oder Unentſchiedenheiten, durch welche ſeine Anſicht noch dem Hegelthume, überhaupt den abſtrakten Begriffen der philoſophiſchen Zeitbildung verhaftet geblieben und in gleichem Grade auch nicht zur vollſtändigen Fortbildung der Philoſophie Fichte's gelangt iſt, der mit der höchſten Entſchiedenheit die Ewigkeit und unveräußerliche Eigenthümlichkeit des wahren, ſittlichen Ich, im Gegenſatze zu dem in der Natur befangenen Schein-Ich lehrt *): — bei unſerm Verfaſſer, wie bei Hegel, würde die Konſequenz das Umgekehrte fordern, daß, je mehr das Ich aus den Naturbedingungen in ſeine Ewigkeit und Geiſtigkeit ſich zurückbildet, es deſto begriffsmäßiger, allgemeiner und unperſönlicher, bis zum endlichen Verſchwinden ſeiner Individualität, werden müßte. Die Wahrheit iſt wohl zu zeigen, was die Aufgabe der rechten Anthropologie werden muß, — wie in beiderlei Hinſicht, von natürlicher, wie geiſtiger Seite, jeder Menſch ein durchaus individueller iſt, wie aber von ſeiner geiſtigen Individualität (ſeinem Genius) aus auch das Natürliche, Organiſche in ihm individualiſirt und dem Geiſte zugebildet wird.

*) Vgl. ſein »Syſtem der Sittenlehre vom J. 1812« in ſeinen nachgelaſſenen Werken, Bd. III. z. B. S. 70. 71. 75. 55 ff. Vgl. S. 62.

Digitized by Google

Ueberhaupt aber iſt es grundentſcheidend für die ganze gegenwärtige Philoſophie, namentlich wo ſie in die praktiſch vorliegenden Probleme der Zeit einzugreifen hat, ob ihr der Geiſt, als der allgemeine oder als der perſönliche gedacht, ſeine höchſte Wahrheit habe? Wie man darüber ſich entſcheidet, davon hängt die Löſung aller Fragen ab, welche die Gegenwart bewegen, bis herunter auf die einzelnen Begriffe des Strafrechts oder der Erziehung. Jeder Anhänger des entgegengeſetzten Princips wird auch eine entgegengeſetzte Antwort auf jene Fragen in Bereitſchaft haben; aber erſt dann hat die neue Zeit, das chriſtliche Princip, in der Theorie der Gegenwart geſiegt, und auch die Philoſophie ſich zum adäquaten Ausdrucke deſſelben gemacht, wenn das Recht der Individualität in allen Gebieten der geiſtigen Freiheit erkannt worden iſt, — das Recht, welches auf der Anerkenntniß ihrer aus Gott ſtammenden Ewigkeit beruht.

Aber auch noch in einer andern, ſpekulativ beurtheilt, ebenſo wichtigen Beziehung ſcheint der Verf. bei dem Halben ſeines Princips ſtehen geblieben zu ſein. Er betrachtet die Natur als geſchaffen durch den menſchlichen Geiſt vor ſeiner Entzweiung, durch den göttlichen Logos; er entzieht ihr daher ganz folgerichtig die eigentliche Realität und Exiſtenz: ſie gehört nur, wie die Einzelgeiſter, der Erſcheinungswelt an. Wir zeigen im Gegentheil: jedes wahrhaft Exiſtirende ſetzt ſich ſelbſt und entwickelt ſich aus dem eigenen und eigenthümlichen Grunde; alſo auch das, was wahrhaft in der Natur exiſtirt und allen ihren Gebilden die unterſchiedliche Qualität und unbeſchränkte Eigenthümlichkeit ausdrückt: — auch dieſes müßte man daher mit dem Verf. das Freie und ſelbſt ſich Erſchaffende nennen. Erſt mit dieſer Einſicht iſt dem Principe der Freiheit ſein volles Recht, ſeine wahre Univerſalität gegeben, der Geiſt nicht zur Natur hinab-, ſondern dieſe zu ihm heraufgezogen worden. Daß dieſe Einſicht, wie ſie metaphyſiſch begründet wird, allein auch der Erfahrung entſpricht und dieſe erklärt, daß ſie, praktiſch beherzigt, uns auch in ein humanes Verhältniß zur lebendigen Natur bringen würde, dieß ſei nur nebenbei bemerkt.

Digitized by Google

Wichtiger erſcheint uns, von hier aus den Schöpfungsbegriff noch einmal in's Auge zu faſſen, der freilich mit dem Begriffe der Welterhaltung auf das Innigſte zuſammenhängt und eigentlich nur in Verbindung mit ihm richtig verſtanden werden kann, ſo daß es ein Wagniß war, das ich nun durch das erregte Mißverſtändniß zu büßen habe, den Abſchnitt von der Weltſchöpfung allein dem Publikum vorzulegen, ohne die ergänzende Lehre von der Welterhaltung ſogleich hinzuzufügen. Es ſei daher geſtattet, hier etwas Allgemeineres darüber zu ſagen.

Zuerſt haben meine Beurtheiler außer Acht gelaſſen, daß ich nicht, worin ſie freilich das Philoſophiren allein beſtehen laſſen mögen, von Begriffsabſtraktionen ausgehe, und nun aus ihnen apriori andere Begriffe ableite; alſo etwa hergebrachter Weiſe vom Begriffe des unendlichen, unbedingten Weſens anfange, die Welt, als das Endliche, Bedingte ihm gegenüberſtelle, und nun aus jenem den Begriff des abſoluten Wirkens (Schaffens), für dieſe den des abſoluten Bewirktſeins herausfolgere, woraus dann, je nachdem man minder oder mehr die Konſequenz walten läßt, theils theiſtiſche, theils pantheiſtiſche Folgerungen gezogen werden können. Dieß Alles nenne ich Scholaſtik, ein Ausſpinnen leerer Begriffe, und lege ihm gar keinen wiſſenſchaftlichen Werth bei, wie ich nicht zum erſten Male erkläre. In dieſem Sinne bitte ich daher auch meine Philoſopheme nirgends auszulegen, oder vielmehr, wenn man ihnen beweiſen kann, daß ſie nur dieß ſind, daß ihnen die Garantie und Nöthigung einer univerſalen Wirklichkeit nicht zu Grunde liegt, ſo hätte man ſie nach meinem eigenen Geſtändniſſe völlig widerlegt.

Die Spekulation iſt nur Denken des Univerſalwirklichen in ſeiner Nothwendigkeit, die Metaphyſik daher Denken der Idee Gottes aus den Prämiſſen der Weltwirklichkeit. Daher muß ich auf alle jene gehäuften Fragen Günthers *), die er der vermeintlich aprioriſchen Fiktion meines Schöpfungsbegriffes entgegenhält,

*) Euryſtheus und Herakles, metalogiſche Kritiken und Meditationen von W. A. Günther, 1843. S. 187 ff.

und den lauten oder verſteckten Folgerungen daraus, die einfache Antwort geben, daß alle ſeine willkührlichen Suppoſitionen und Möglichkeiten völlig außer dem Bereich jenes Begriffes liegen; er weiß Nichts davon, hat keine Antwort darauf zu geben, ſofern nicht die Weltthatſache ſelbſt dieſe Antwort enthält oder zu derſelben den Antrieb giebt. Auch handelt es ſich nicht davon, meinen Erfindungen vor denen Anderer den Vorrang zu erringen; vielmehr will ich ſolchem Erfindungsweſen für immer den Abſchied geben.

Die Monadenlehre, welche mit dem von mir behaupteten Schöpfungsbegriffe genau zuſammenhängt, geht durchaus nur aus der Denknöthigung hervor, welche uns jenes Univerſalthatſächliche ſelbſt auferlegt. Zunächſt iſt undenkbar, wie ein Wirkliches irgend einmal zu ſein erſt angefangen haben oder aufhören könne, entſtanden ſei und vergehen werde. Es entſteht und vergeht überhaupt nichts Wirkliches; es verändert ſich nur in's Unendliche (wie dieſe Veränderung ſelbſt, der Wechſel der Beſchaffenheiten, an ihm möglich ſei, intereſſirt uns hier nicht weiter; die Ontologie hat das allgemeine Problem zu löſen, die beſondern Wiſſenſchaften, die beſondern Beſchaffenheiten zu erklären, welche bei der Veränderung der einzelnen Dinge zu Tage kommen). Aber alles Wirkliche iſt ſodann ein qualitativ Verſchiedenes, in bleibenden und feſten Unterſchieden ſich Ergänzendes. So wenig daher daſſelbe neu zu entſtehen vermöchte, oder zu vergehen, ſo gewiß es nur wird, ſich verändert: ebenſo wenig läßt ſich denken, daß ein qualitativ Entſchiedenes zu einem Verſchiedenen, ſeinem Andern zu werden vermöge, daß es ſich wahrhaft an ſich ſelbſt verändere und darin ſeine Urqualität aufgebe. So zeigt ſich, daß das Bleibende, Ewige im wechſelnden Wirklichen nicht ein Einiges ſei, etwa das Abſolute, ſondern ein Mannigfaches, Begränztes, ſelber „Endliches", die nicht gewordene und nicht vergehende, ſelbſt ewige Grundlage alles Werdens der Welterſcheinung. Dieß der Grund zu der Lehre von den Urpoſitionen und Monaden, deren Einheit (wir entwickeln nicht weiter die inhaltsreichen Beſtimmungen, die dieſer Begriff enthält) das Abſolute iſt. Nur innerhalb dieſer feſtſtehenden und wohl durch keine Dialektik oder So-

Digitized by Google

phiſtik umzuſtoßenden Grundbegriffe kann auch der Begriff der Weltſchöpfung und Erhaltung fallen, ſie weiter durchführend und nach Maaßgabe der Wirklichkeit tiefer und beſtimmter ausbildend.

Denn das Wirkliche zeigt ſich ferner nicht nur als Unterſchiedenes, ſondern bei allen wechſelnden Beſchaffenheiten, in welche es eingeht, nur das ihm Gemäße, ſeiner Urbeſtimmtheit Entſprechende hervorbringend: es iſt ſelbſtſtändig, aus ſich ſelbſt ſich beſtimmend gegen Anderes, widerſtandsfähig und unverwüſtlich gegen alle ihm von Außen kommende Erregungen: kurz nicht bloß qualitativ unterſchieden, ſondern individuell. Aber eben darum iſt es nicht „geſchaffen" in dem gemeinen Sinne, übergegangen aus dem Nichtſein zum Sein, als fertig abgeſetztes „Produkt eines abſoluten Willens", — weil dieß einfach ein Nichtgedanke iſt, das Myſterium eines begriffloſen Wortes, in Betreff deſſen man ſich mit der Auskunft begnügt, daß der abſolute ſchöpferiſche Wille eben anders beſchaffen ſei, als der endliche. — Iſt dieſe Bemerkung auch immerhin richtig; ſo wäre die Welt, als das Reſultat eines ſolchen (einmaligen oder ſteten) göttlichen Bewirkens, dann gewiß eine andere, als ſie univerſell ſich zeigt. Ein bloß geſetztes, ſelbſtloſes Produkt kann nicht zugleich ein ſich ſelbſt Setzendes, individuell ſich Behauptendes und Entwickelndes ſein. Beide Beſtimmungen ſind principiell widerſtreitend und unverſöhnlich, und wer dennoch ihre Verknüpfung durch jenes Nichtwiſſen der Macht eines abſoluten Willens beſchönigen wollte, — da doch vernünftiger Weiſe nur geſagt werden kann, daß der vollkommenſte Wille zwar die vollkommenſten Produkte auswirken, dieſe demungeachtet darum deſto weniger die Fähigkeit zeigen werden, ſich ſelbſt, und vollends Anderes, Gleichartiges aus ſich zu produciren, — der hätte damit überhaupt die Klarheit des Denkens aufgegeben, und gerade das Nichtwiſſen zum Erklärungsprincip gemacht.

Deßhalb ſprechen wir dem bisherigen Pantheismus, wie gewöhnlichen Theismus gegenüber nochmals es aus, durch die univerſale Weltthatſache dazu genöthigt: ſo wenig als die (endliche) Welt für die Wirklichkeit des göttlichen Weſens gehalten werden kann, ebenſo wenig iſt ſie bloßes Produkt ſeiner Wirkſamkeit; ſie iſt

Digitized by Google

ein Mittleres aus Beiden. Dieß iſt noch nicht unſer Schöpfungsbegriff, aber es enthält die Prämiſſen, die ihm zu Grunde liegen.

Daher iſt, um noch einmal auf den unmittelbar hier vorliegenden Gegenſtand zurückzukommen, auch der Begriff einer allgemeinen, an und für ſich ſeienden Freiheit nur ein (Hegelſches) Abſtraktum, und es iſt ein ſchon nachgewieſener Grundmangel dieſer Philoſophie, daß ſie nur die Freiheit in abstracto, als Vernunft und Denken, kennt und zum univerſalen Principe macht, während, der Weltthatſache gemäß, nur Individuelles, in eigenthümlicher Selbſtſtändigkeit ſich Gebahrendes exiſtirt; erſt dieß genügt dem Begriffe des Freien, welches zugleich nur als das Individuelle wirklich ſein kann. Die Vernunft, das Denken, die durchwaltende geiſtige Einheit, muß als die Seite des Allgemeinen und Nothwendigen am Geiſte betrachtet werden; die einzige Nöthigung, welche den Geiſt treffen kann, iſt die zwingende Macht des Denkens, das Anerkennenmüſſen der Wahrheit. Der Wille, die Freiheit iſt die Seite des geiſtig Beſondern, Individuellen und Eigenen, darum auch deſſen, worin jeder Geiſt nur aus ſich ſelbſt ſich entſcheidet, und keiner überwältigt oder bezwungen zu werden vermag.

Aber in dieſen Willen geht auch das Allgemeine des Geiſtes, ſein Denken ein: — und dieß iſt die Wurzel der geiſtigen Individualität des Menſchen, dadurch iſt er freier Geſtalter, Erfinder aller geiſtigen Möglichkeiten, ſelbſt des Böſen in ſeiner Bruſt. Wenn nämlich in der Natur das Denken nur objektiv und auf nothwendige Weiſe wirkt, gleich dem Zuge einer blinden Weisheit, wenn es in den Thieren das ausmacht, was wir ihren Inſtinkt nennen: ſo erſcheint es im menſchlichen Geiſte zuerſt individualiſirt und damit ſich ſelbſt zum freien Subjekt-Objekte werdend. Nur der menſchliche Geiſt in der Reihe des Endlichen iſt Denken des Denkens (νόησις τῆς νοήσεως), und wie es mittelſt jener Erhebung als „freie Ueberzeugung" mit der individuellen Macht des Geiſtes ſich vereinigt, die Selbſtthat ſeiner Freiheit und Individualität wird, ſo müſſen wir darin das Höchſte, Zugeſpitzteſte, darum Eigenſte und Unveräußerlichſte der Perſönlichkeit erkennen.

Daß erſt aus dieſen Prämiſſen und ihnen gemäß die allgemeinen metaphyſiſchen Fragen, wie die beſonderſten der praktiſchen Philoſophie ausreichend und nachhaltig gelöst werden können, dieß ſollte wohl im Allgemeinen ſchon klar geworden ſein. Es auch noch im Beſondern an der vorliegenden intereſſanten und anregenden Schrift gezeigt zu haben, möge nicht für unzweckmäßig gefunden werden.

Das Sendſchreiben des Herrn Geh. J.Rath Dorguth an Herrn Profeſſor Roſenkranz über „die falſche Wurzel des Idealismus" hier zu erwähnen, veranlaßte den Ref. eine längſt abzutragende Pflicht der Erkenntlichkeit. Der gefälligen Mittheilung des Verfaſſers verdanke ich ſeine bisherigen Schriften und auch die letzte, worin natürlich die Aufforderung liegt, über den „Realrationalismus", in welchem der Verf. „das abſolute Licht" der Philoſophie zu verkündigen gewiß iſt, mich auch öffentlich zu erklären. Warum es bisher nicht geſchehen, iſt weder in jenem vornehmen Ignorirenwollen zu ſuchen, über welches, als eine gleisneriſche Untugend unſerer Zeit, der Verf. mit Recht ſich beklagt, noch in dem ſtillen Bekenntniß, ſeinen Gründen gegen den Idealismus mich gefangen geben zu müſſen: vielmehr glaubte Ref., daß das Urtheil der meiſten Philoſophen über das neue Syſtem ſo ziemlich daſſelbe und ein nicht ſchwer zu fixirendes ſein werde. — Der Grundfehler des Idealismus liegt nach dem Verf. in der unbewußten Vermiſchung der Begriffe: Vernunft und vernünftig. Jeder idealiſtiſche Denkmeiſter ſuche nämlich mit ſeiner Vernunft das Vernünftige, d. h. das objektiv Vernünftige, — nicht aber ſo zu erkennen, daß er ſeine Natur ſtudirte, ſondern, überzeugt, ſelbſt Vernunft zu haben, glaube er, rein durch dieſelbe das Material der Dinge, wie der Begriffe, erkennen und beſtimmen zu können. Ihm iſt die Menſchenvernunft „ein Magazin der objektiven Wahrheit und Weisheit, mindeſtens eine Wünſchelruthe, ein Zauberſtab oder Spürnaſe, analog dem Magnete, dem Trüffelhunde" u. ſ. w. (S. 6. 7. 11). Dieß ſei aber eine offenbare

Digitized by Google

Selbſttäuſchung, welche ſich auch in ihren weitern Folgen an den idealiſtiſchen Syſtemen genugſam zeige, indem jedes eine andere Muſterkarte von Vernunft, und einen anderen Weltentwurf aus derſelben vorweist. Dieß die „Narrheit" des Idealismus.

Aber ebenſo wenig hat die Vorſtellung des „Geiſtes" objektive Realität: was der Idealiſt „Geiſt", vollends „ſubjektiven Geiſt" nennt, iſt nichts Anderes als „das Sichwiſſen des Intellekts", das Bewußtwerden der in unſerer Natur ſich bildenden Thätigkeiten, die wir, wie jene Natur und alle äußern Dinge, nur ihrer „Erſcheinung" nach kennen: weßhalb an die Stelle einer ſogenannten Philoſophie des Geiſtes, eine „Phyſiologie des Intellekts", treten muß, welche jene in's Bewußtſein eintretenden Thätigkeiten wiſſenſchaftlich zu ordnen und in ihren verſchiedenen Disciplinen zu verzeichnen hat. Damit hat uns der Verf. ſelbſt (S. 11) „auf den Standpunkt ſeines Realrationalismus geſtellt, aus welchem wir ſeine Konſequenz von A bis Z verſtändlich finden können". Er erkennt demnach überhaupt kein Aprioriſches an; er concentrirt Alles in den von ihm erneuerten Locke'ſchen Satz: »non est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu« (S. 14). Der Verf. hätte vielleicht hiſtoriſch wiſſen können, daß von Leibnitz an bis auf Hegel hin auch der Idealismus ſich dieſen Satz, als einen in ſeiner Begränzung völlig richtigen, längſt angeeignet hat, doch nicht ohne den ergänzenden Zuſatz, daß der intellectus ſelbſt ſchon in sensu gegenwärtig ſei. Indeß wird dieſe und die andern damit verwandten Punkte unſer verehrter College in Königsberg gewiß lichtvoller und allgemein belehrender in ſeiner Erwiederung ausführen, als es uns hier in der Kürze gelingen könnte! Was endlich das Aprioriſiren aus reiner Vernunft betrifft, deſſen der Verf. den Hegel'ſchen Idealismus anklagt: ſo hat ſchon vor zehn Jahren Gruppe in geiſtvoller Polemik ſich darüber ausgelaſſen und bis auf dieſen Tag, bis auf den Inhalt des vorliegenden Aufſatzes, hat man nicht ermangelt, ihm durch Polemik und durch poſitive Leiſtung ſeine Gränze und das beſtimmtere Bewußtſein ſeines eigentlichen Umfangs zu geben.

Digitized by Google

Die innere Wahrheit der Religion.

Von

Dr. Karl Bayer.

Indem wir den Begriff der innern Wahrheit als Princip des religiöſen Bewußtſeins darzuſtellen unternehmen, liegt uns ob, zu zeigen, zuerſt, daß der Begriff der innern Wahrheit, als das allgemeine und unbedingte Kriterion der Wahrheit, auch der Grund des religiöſen Glaubens und die urſprüngliche Erkenntnißquelle für das religiöſe Bewußtſein iſt; ſodann, daß der Begriff der innern Wahrheit in der Idee der göttlichen Vollkommenheit begründet und begriffen iſt; endlich, daß die Anerkennung dieſes Principes der innern Wahrheit die wahre Frömmigkeit wirkt und die wahre Gemeinſchaft hervorbringt. Zuerſt alſo werden wir ſehen, wie der Wahrheitsbegriff vermöge ſeiner Form, d. i. Kraft ſeiner Allgemeinheit und unbedingten Nothwendigkeit, auch in der Religion Realität und Giltigkeit hat; ſodann worin ſein Weſen beſteht, wodurch die Idee der Wahrheit eine inhaltsvolle, eine gehaltvolle Kategorie iſt; endlich welche Wirkungen dieß Princip hat, welche ſittliche Folgerungen aus ihm ſich ergeben. In dieſer dreifachen Rückſicht verweiſt der Verf. auf ſeine frühern Darſtellungen: „der Begriff der innern Wahrheit" (in der Zeitſchrift für praktiſche Philoſophie 1. Heft) und „die Idee der Wahrheit als wiſſenſchaftliches Problem" (Zeitſch. f. Philoſ. u. ſpekul. Theolog. X. 2.).

Digitized by Google

Die Allgemeinheit und unbedingte Giltigkeit des Princips der innern Wahrheit folgt aus der Wahrheit göttlichem Weſen. Wahrhaft allgemein und unbedingt giltig iſt das, was in ſich ſelbſtſtändig iſt, was durch ſich ſelbſt beſteht und um ſeiner ſelbſt willen iſt, — das ſelbſtgenugſame Weſen. So ſelbſtſtändig und ſelbſtgenugſam ſind die Beſtimmungen und Eigenſchaften des göttlichen Weſens, die Ideen: ſelbſtſtändigen Werth hat die Tugend, denn ſie iſt in der göttlichen Heiligkeit begründet, ſelbſtſtändigen Werth hat die Freiheit, denn ſie ſtammt aus dem Geiſte Gottes, ſelbſtſtändigen Werth, ſelbſtſtändige Würde und Bedeutſamkeit hat die Wahrheit, denn ſie iſt ein Act der Vollkommenheit.

Begründet und begriffen in der göttlichen Vollkommenheit iſt die Wahrheit innerlich ſelbſtſtändig, und in dieſer innern Selbſtſtändigkeit iſt ſie allgemein giltig und unbedingt nothwendig. Die Wahrheit als in ſich ſelbſtſtändig umfaßt alle Gebiete des Seins und des Lebens, beſtimmt alle Gedanken und Willensentſchlüſſe des Geiſtes; ſie iſt ein ausnahmloſes Geſetz, ein allumfaſſendes Princip, eine allbeherrſchende Macht, der ſelbſtgenugſame Zweck. Zwar ſind alle metaphyſiſchen, alle ethiſchen und geiſtigen Kategorieen ſo göttlichen Weſens, daß ſie durch ihre innere Selbſtſtändigkeit zugleich den Charakter unbedingter Nothwendigkeit und allgemeiner Giltigkeit haben, aber die Wahrheit hat dieſen Vorzug in eminentem Sinne. Denn ſie iſt ſelbſt dieſer göttlichen Selbſtſtändigkeit Selbſtbezeugung, der göttlichen Vollkommenheit Selbſtbewußtſein; ſo daß der Charakter unbedingter Allgemeingiltigkeit nicht nur zum Weſen der Wahrheit gehört, ſondern ſo, daß dieſe Allgemeinheit die Form iſt, unter der allein ſie ſich darſtellen, unter der allein ſie erſcheinen kann: die Wahrheit iſt als ſolche nur wirklich, indem ſie den Glauben an ſich ſelbſt mittheilt, die Ueberzeugung von ihrer innern Realität hervorruft.

Ueberall, wo Wahrheit iſt und Wahrheit erkannt wird, — objectiv und ſubjectiv — iſt es die innerliche Selbſtſtändigkeit der Wahrheit, die innere Wahrheit, die ſich ſelbſt darſtellt und bezeuget; alle Gebiete der Natur und des Geiſtes umfaſſend, iſt ſie die innere Kraft des Lebens und der Freiheit und zugleich der

Digitized by Google

Grund aller unſrer Vorſtellungen, die urſprüngliche Selbſtgewißheit aller Gedanken, die urſprüngliche und allgemeine Quelle unſerer Erkenntniſſe, die bewegende Kraft unſerer Willensentſchlüſſe. Was wahr iſt, iſt wahr durch ſich ſelbſt, in ſich ſelbſtſtändig — und wir erkennen das Wahre durch ein Wahrheitserkennungsorgan, das ſo untrüglich iſt und ewig und heilig, und heiliger noch und untrüglicher, als das ſittliche Gewiſſen.

Daß wir Etwas für wahr hielten, was wir nicht als innerlich wahr erkannt, iſt metaphyſiſch und pſychologiſch unmöglich: unmöglich iſt es, aus einer andern Quelle der Wahrheit Erkenntniß zu ſchöpfen, als aus dem Quelle des urſprünglichen Sinnes für die innere Wahrheit, der Wahrheitsbegeiſterung. Wahrheit iſt die urſprünglich freieſte That des göttlichen Weſens, in der Gott ſein Weſen ſelbſt bezeuget: aus dieſem Begriffe der Wahrheit folgt, daß ſie nur von der Freiheit begriffen, geliebt, aufgenommen werden kann, daß nur ein dieſem urſprünglichen göttlichen Freiheitsacte entſprechender Act der Freiheit im menſchlichen Geiſte Wahrheit finden und fühlen kann. Dieſer urſprüngliche Act der Freiheit im menſchlichen Geiſte iſt das Wahrheitserkennungsorgan, der Sinn der innern Wahrheit: ſei es, daß dieſe innerſte That des Geiſtes ſich zu fühlen gibt als Bedürfniß, oder ſich erweiſet als Trieb, oder als Fähigkeit ſich darſtellt oder als Liebe der Wahrheit, — es iſt der urſprüngliche Act des Geiſtes, durch den er Geiſt iſt, der Act der Geiſtigkeit, der als Organ der innern Wahrheit die Wahrheit ergreift in ihrer innern Genugſamkeit und Gewißheit. Es kann nicht anders ſein, die pſychologiſche Erfahrung beſtätigt dieſe metaphyſiſche Wahrheit. Denn, abgeſehen von den verſchiedenen Formen des Bewußtſeins, und abgeſehen von den verſchiedenen Graden der Gewißheit, wie gelange ich dazu, Etwas für wahr zu halten, als wahr anzuerkennen? Wodurch entſteht mir die Vorſtellung und die Anſicht, die Erkenntniß und die Ueberzeugung? Als wahr erkenne ich an, was mich zur Anerkennung ſeiner ſelbſt nöthiget. Dieſe Nöthigung aber iſt nicht eine äußere Gewalt, die ich erfahre, ſondern ein Aufruf an meine Freiheit: die innere Selbſtſtändigkeit der von mir anerkannten

9*

Wahrheit iſt auch das Weſen des Geiſtes. Wahrheit erkennend bin ich frei und glücklich, weil dieſer Act der Erkenntniß innigſtes Einverſtändniß meines Geiſtes mit dem iſt, was in ſich ſelbſt freies ewiges ſelbſtſtändiges Leben iſt. Eine äußere Gewalt könnte dich nöthigen, was in ſich ſelbſt ſich widerſpricht, als wahr anzuerkennen, was dem Geſetz der Sittlichkeit, dem Weſen des denkenden Geiſtes widerſpricht, als göttliche Offenbarung aufzunehmen: was aber in ſich ſelbſt wahr iſt, was wahr iſt, weil es aus dem Weſen der Natur und des Geiſtes folgt, was göttlich wahr und ſelbſtgewiß iſt, ergreift dich mit unwiderſtehlicher Evidenz, erregt deine innerſte Thätigkeit, wirket in deinem Geiſte freie Zuſtimmung, in deinem Herzen inniges Einverſtändniß und Freudigkeit im Gemüthe. In dem Maße, als eine Vorſtellung ihre Beglaubigung in ſich ſelbſt trägt, und in dem Grade, in dem eine Anſicht auf die innere Evidenz der Wahrheit ſich gründet, wird jene zur Erkenntniß, dieſe zur Ueberzeugung: ich erkenne das, deſſen innere Nothwendigkeit ich einſehe, und ich bin überzeugt von dem, was als innerlich wahr mir gewiß geworden iſt.

Dieſer Glaube an die Wahrheit, als an die auf ſich ſelbſt ruhende, iſt das eigenthümliche Organ der ſpekulativen Wiſſenſchaft und Geſinnung: es iſt dieß Princip aber nicht ein ſpecifiſch eigenthümlicher Charakter der Spekulation, ſondern auch — aber ohne daß derſelbige ſich deſſen bewußt iſt — das Princip des religiöſen Glaubens und die nothwendige Vorausſetzung des Offenbarungsglaubens. Der Offenbarungsglaube ruht zunächſt auf einer innern Erfahrung des Herzens und auf einem Gemüthsentſchluſſe, dieſen Troſt des Herzens in ſich walten zu laſſen, dieſen Offenbarungsinhalt in ſich aufzunehmen, dem Geiſte dieſer Offenbarung ſich hinzugeben. Aber dieſer Entſchluß, dieſe Erfahrung ſetzen einen Begriff, ein Urtheil, einen Schluß des Wahrheitsſinnes voraus: der Offenbarungsglaube ruht auf einem Urtheil und Schluß der Vernunft. Vernunft iſt Wahrheitserkenntniß. — Als göttliche Offenbarung nimmſt du auf, als göttliche Wahrheit erkenneſt du an, was mit der Idee der Göttlichkeit übereinſtimmt: die Uebereinſtimmung des Glau-

bensinhaltes mit der Idee der Göttlichkeit iſt die nothwendige Vorausſetzung für den Glauben. So beruht auf dem innern Wahrheitskriterium auch der Offenbarungsglaube, auf dem Begriffe der innern Wahrheit beruht die beglückende Herzenserfahrung von der troſtreichen und beſeeligenden Kraft des Glaubensinhaltes, auf der Gewißheit von der innern Evidenz der Wahrheit beruht der Entſchluß, ſich dem Geiſte der Offenbarung hinzugeben, das Vertrauen, die Zuverſicht, das Einverſtändniß unſerer Seele mit der Wahrheitsverkündigung.

Nur die größte Selbſttäuſchung kann dieſe Nothwendigkeit die Menſchen vergeſſen laſſen: wer dieſe Nothwendigkeit, dieſen Zuſammenhang nicht einſieht, macht ein particulares Bedürfniß und den Entſchluß der Selbſtſucht zu Prämiſſen ſeines Glaubens. Ein wahrer Erkenntnißgrund, ein wahres Axiom, ein wahrer Oberſatz im Gedankenſchluſſe kann nur ſein eine metaphyſiſche Wahrheit, eine ewige, heilige, auf ſich ſelbſt beruhende, durch ſich ſelbſt evidente, ſelbſt keines Beweiſes bedürftige Wahrheit. Aber alle diejenigen, die ſich des urſprünglichen Wahrheitszeugniſſes, das der Aufnahme der Offenbarung vorhergegangen iſt, das ſie beſtimmt und geleitet hat, nicht bewußt ſind oder nicht bewußt werden wollen, machen ihr Bedürfniß zum Fundament ihrer Beweisführung für die Wahrheit ihres Glaubens und ſchließen alſo: „wir bedürfen einer Lehre, die uns Ruhe und Frieden gewährt, dieſer Offenbarungsinhalt befriedigt unſer Bedürfniß, alſo iſt dieſe Offenbarung wahr.“ Dieß iſt der unſittliche, der ſelbſtſüchtige Glaube.

Der ſittliche, der uneigennützige Glaube hat zu ſeinem Fundamente die Ueberzeugung von der Selbſtſtändigkeit der Wahrheit, den Begriff von der Göttlichkeit Gottes: er glaubt an die innere Wahrheit der Offenbarung, die er aufnimmt, er erkennt ſie als wahr an, weil ſie innerlich wahr, weil ſie mit der Heiligkeit Gottes übereinſtimmt, weil ſie der göttlichen Vollkommenheit Ausdruck und Darſtellung iſt. Der ſittliche Glaube iſt die Ueberzeugung von der innern Wahrheit der Religion.

Wollen wir nun Zeugniſſe und Auctoritäten für jene Formen

des Glaubens ſuchen, der das Wahrheitszeugniß des eigenen Geiſtes verläugnet, ſo iſt dieſer Glaube nicht in der unſichern und abgeleiteten Darſtellung, wie er in der herrſchenden Richtung der Zeit erſcheint, zu betrachten, ſondern in der urſprünglichen, ſelbſtſtändigen Form, bei urkräftigen Geiſtern, wie Hamann. Die Kraft und Tiefe ſeines Geiſtes, die ſchöpferiſche Freiheit ſeines Geiſtes zeigt Hamann am Glänzendſten darin, daß er den materiellen und geiſtigen Bezug der Dinge und Verhältniſſe auf ſich ſelbſt erkennt, beſonders aber ein wahres und tiefes Gefühl für ſinnliche Wirklichkeit hat. Deßhalb hat er mächtig und fruchtbar gewirkt gegenüber dem abſtrakten und einſeitigen Idealismus, der ſich der ſinnlichen Wirklichkeit der Dinge ſchämt; aber er konnte nicht dem höchſten Bedürfniß genügen, er hat Nichts gethan für die wahre chriſtliche Weisheit. Wir bedürfen nicht nur des Glaubens an die ſinnliche Realität und reelle Sinnlichkeit der Geſchichte, — wir bedürfen noch mehr des neuen geiſtigen Sinnes für die innere geiſtige Wahrheit des Chriſtenthums. Die wahre Tiefe und Reinheit des chriſtlichen Glaubens iſt eine Unſchuld des Geiſtes, eine Lauterkeit des Gemüthes, eine geiſtige Klarheit und Freiheit, eine Liebe, die unendlich erhaben iſt über die Controverſen, in denen allein Hamann ſich bewegt. Die Zeugniſſe des innern Wahrheitsſinnes hat Hamann nicht anerkannt, die Bedeutung des Gewiſſens hat er gänzlich verkannt, was wahr und gut ſei, iſt in dieſer Glaubensform ein willkührlicher Beſchluß eines willkührlichen Gottes: wie ſoll der Menſch darum wiſſen? Was wahr und gut iſt, iſt aber nur wahr und gut durch die göttliche Vollkommenheit, weil ſo zu wollen, ſo zu denken göttlich iſt: dieſer Wahrheit und Heiligkeit innere Selbſtſtändigkeit macht es nothwendig, daß der Menſch ſie erfaſſe mit freiem Gewiſſen und in freier Erkenntniß.

Dieß Gefühl und Bewußtſein der göttlichen Vollkommenheit, die uns ſagen, was gut iſt und wahr, iſt das Poſtulat des wahren, des neuteſtamentlichen hiſtoriſchen Chriſtenthums: im Alten Teſtament iſt das Sittengeſetz auf den göttlichen Urheber zurückgeführt, aber nicht ſo, daß es aus ſeiner Göttlichkeit abgeleitet

wäre: — Tugend und Wahrheit ſind nicht als ſelbſtſtändig göttlich gedacht, wo man ſie auf einen „urkundlichen Vertrag Gottes mit den Menſchen" zurückführt. **Hamann** ſagt: „der charakteriſtiſche Unterſchied zwiſchen Judenthum und Chriſtenthum betrifft weder un- noch mittelbare Offenbarung, — noch ewige Wahrheiten und Lehrmeinungen — noch Ceremonial- und Sittengeſetze —, ſondern lediglich zeitliche Geſchichtswahrheiten, die ſich zu einer Zeit zugetragen haben, und niemals wiederkommen, — Thatſachen, die durch einen Zuſammenhang von Urſachen und Wirkungen in einem Zeitraum und Endpunkte wahr geworden, und alſo nur von dieſem Punkte der Zeit und des Raumes als wahr gedacht werden können und durch Autorität beſtätigt werden müſſen." Welche Vorſtellungen vom Weſen der Wahrheit! welcher Mangel an Mitgefühl für die neuteſtamentliche Geſchichte! Eine Reihe falſcher Schlüſſe iſt in dieſen Worten zuſammengedrängt.

Die Geſchichte des Neuen Teſtaments iſt durch „einen Zuſammenhang von Urſachen und Wirkungen" zwar wirklich geworden, aber „**wahr**" iſt das Chriſtenthum durch die Liebesthat Gottes, durch Gottes ewigen Liebesentſchluß. Wahr iſt das Chriſtenthum durch ſeine ewige, innere, heilige Wahrheit: und in dieſer innerlichen Selbſtſtändigkeit iſt es zugleich ein Inbegriff von geiſtigen Wahrheiten, durch deren Verkündigung das Neue Teſtament ſpecifiſch vom Alten Teſtament ſich unterſcheidet, — durch deren Anerkennung die chriſtliche Welt ſich ſpecifiſch unterſcheidet von dem vor-chriſtlichen Alterthum. Wer dieß nicht einſieht, hat ſich ſelbſt nicht erkannt, hat ſein eigen Herz nicht verſtanden, hat nie empfunden, was der volle Glaube an die Wahrheit ſei, was geſinnungsvolle Ueberzeugung vermöge. Jene gewaltſame, willkührliche, unwahre Trennung und Entgegenſetzung der geſchichtlichen Thatſache und der geiſtigen Wahrheit, durch welche die Thatſache wirklich geworden, können wir uns nur aus Selbſttäuſchung erklären: der Gläubige weiß nicht, oder will es ſich ſelbſt nicht geſtehen, was ihn zur Anerkennung eben dieſer Geſchichte als eines göttlichen Offenbarungswortes vermocht, was ihn befähigt hat, zu unterſcheiden und zu erkennen.

Digitized by Google

Du hörſt die Geſchichte vom barmherzigen Samariter: — dieſe Liebe ergreift dein Herz, dieſe Liebe bezwingt dir das Herz, überzeugt dich von der Gewißheit der göttlichen Liebe, du forſcheſt ſehnſuchtsvoll und beklommen nach neuen Erweiſungen, nach neuen Thaten dieſer heiligen Liebe: daß Chriſtus dieß Gleichniß gebraucht hat, daß eine göttliche Lehre in ihm uns enthüllt iſt — dieß iſt gewiß durch das innere Zeugniß der Wahrheit. Zu ſein wie Chriſtus geweſen iſt, heißet ein Chriſt ſein: ein Chriſt iſt, wer zu werden ſtrebet, wie Chriſtus geweſen iſt. Einem ſolchen Menſchen verſchwindet die unwahre und thörichte Entgegenſetzung geſchichtlicher Thatſachen und ewiger Wahrheiten: eine Thatſache iſt wahr und bedeutungsvoll, ſo ferne ſie, im Lichte des göttlichen Willens betrachtet, einer ewigen Wahrheit Verwirklichung iſt. „Der Chriſt,“ ſagt Hamann, „glaubt alſo nicht an Lehrmeinungen der Philoſophie.“ Der Chriſt glaubt an die Wahrheit als ſolche, mit lauterem Geiſte, mit unſchuldigem Geiſte, an die Wahrheit, weil ſie aus Gott iſt.

Gegen dieſe Form der Gläubigkeit, welche das innere Zeugniß, die Selbſtgewißheit der Wahrheit nicht anerkennt, und das Wahrheitserkennungs-Organ im eigenen Geiſte verläugnet, ſind Leſſings Axiomata gerichtet: Leſſing hat mit ewigen Zügen, für alle Zeiten, die Grundſätze der ſittlich lautern, der gewiſſenhaften und geſinnungsvollen Schriftauslegung feſtgeſtellt: „Die Religion iſt nicht wahr, weil die Evangeliſten und Apoſtel ſie lehrten, ſondern ſie lehrten ſie, weil ſie wahr iſt.“ „Aus ihrer innern Wahrheit müſſen die ſchriftlichen Ueberlieferungen erklärt werden, und alle ſchriftlichen Ueberlieferungen können ihr keine innere Wahrheit geben, wenn ſie keine hat.“ — „Die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten iſt ſchlechterdings nothwendig, wenn dem menſchlichen Geſchlechte damit geholfen werden ſoll.“

Leſſings theologiſche Streitſchriften haben höhere Vorzüge, als ihnen von den Meiſten zugeſtanden werden; ſie ſind beſonders herrlich durch die ſtille Rührung, das männliche, edle Gefühl, daß ſie durchdringt.

Digitized by Google

Kants Kritik des Offenbarungsbegriffes iſt einſeitig, ſoferne er die Religion auf die Sittlichkeit ausſchließlich beſchränkt, ſofern er alle theoretiſchen Ideen auf die Poſtulate der praktiſchen Vernunft zurückführt. Aber an dem Einen wahren Grundſatz hält er feſt, daß ſich, was göttlich wahr ſei, auch als ſittlich gut erweiſen müſſe, daß Nichts, was dem Sittengeſetz widerſpricht, als eine göttliche Offenbarung könne erkannt werden. Er ſagt mit Recht: „Ein Glaube, der weder einen beſſern Menſchen macht, noch einen ſolchen beweiſt, macht gar kein Stück der Religion."

Die Lehre Kants iſt vollkommen begründet und ausgeführt in Fichte's „Kritik aller Offenbarung." Sowohl die allgemeinen Deductionen des Religions- und Offenbarungsbegriffes, als auch die beſondern Kriterien der Offenbarung ſind einſeitig, ſoferne ſie ausſchließlich auf das Princip des Willens gegründet werden und der ethiſche Standpunkt ausſchließlich gelten ſoll — aber, von dieſer Beſchränktheit und Einſeitigkeit abgeſehen, ſind dieſe Kriterien als aus dem Weſen der Sache geſchöpft, von bleibender und unwandelbarer Giltigkeit. „Alles, was unmoraliſch iſt, widerſpricht dem Begriffe von Gott. Jede Offenbarung alſo, die ſich durch unmoraliſche Mittel angekündigt, behauptet, fortgepflanzt hat, iſt ſicher nicht von Gott. Es iſt allemal, die Abſicht mag ſein, welche ſie will, unmoraliſch, zu betrügen. — Der Endzweck jeder Offenbarung iſt reine Moralität. Dieſer iſt nur durch Freiheit möglich und läßt ſich alſo nicht erzwingen. — Keine göttliche Religion muß durch Zwang oder Verfolgung ſich angekündigt oder ausgebreitet haben. Nur diejenige Offenbarung kann von Gott ſein, die ſich keiner andern als moraliſcher Mittel zu ihrer Ankündigung und Verbreitung bedient hat. Der Gehorſam gegen die moraliſchen Befehle Gottes kann ſich nur auf Verehrung und Achtung für ſeine Heiligkeit gründen, weil er nur in dieſem Falle rein moraliſch iſt. Jede Offenbarung alſo, die uns durch andere Motive, z. B. angedrohte Strafen oder verſprochene Belohnungen, zum Gehorſam bringen will, kann nicht von Gott ſein, — denn dergleichen Motive widerſprechen der reinen Moralität. (Die Verheißungen können nur als Folgen, nicht als Motive aufgeſtellt werden)." Dieß

Digitized by Google

ſind nach **Fichte** Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung ihrer Form nach; das allgemeine Kriterium der Göttlichkeit einer Religion in Abſicht ihres moraliſchen Inhaltes iſt folgendes: „Nur diejenige Offenbarung, welche ein Princip der Moral, welches mit dem Princip der praktiſchen Vernunft übereinkommt, und lauter ſolche moraliſche Maximen aufſtellt, welche ſich davon ableiten laſſen, kann von Gott ſein. — Das Moralgeſetz in uns iſt die Stimme der reinen Vernunft, der Vernunft in abstracto. Vernunft kann ſich nicht nur nicht widerſprechen, ſondern ſie kann auch in verſchiedenen Subjekten nichts Verſchiedenes ausſagen, weil ihr Gebot die reinſte Einheit iſt, und alſo Verſchiedenheit zugleich Widerſpruch ſein würde. — Eine Offenbarung, die Maximen enthält, welche dem Princip aller Moral widerſprechen, die z. B. Betrug, Verfolgungsgeiſt, die überhaupt andere Mittel zur Ausbreitung der Wahrheit als Belehrung autoriſirt, iſt ſicher nicht von Gott, denn der Wille Gottes iſt dem Moralgeſetz gemäß, und was dieſem widerſpricht kann er weder wollen, noch kann er zulaſſen, daß Jemand es als ſeinen Willen ankündige, der außerdem auf ſeinen Befehl handelt.“ Und über die Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung in Abſicht der möglichen Darſtellung ihres Inhaltes: „Die Heuchelei iſt viel ſchrecklicher als der völlige Unglaube, weil letzterer den Charakter nur ſo lange, als er dauert, verderbt, der erſte aber ihn ohne Hoffnung jemaliger Beſſerung zu Grunde richtet. — Dieß iſt die Folge, welche das Verfahren, den Glauben auf Furcht und Schrecken und auf dieſen erpreßten Glauben erſt die Moralität gründen zu wollen, nothwendig haben muß, und welche er auch allemal gehabt haben würde, wenn man immer conſequent zu Werke gegangen. — Nach Maßgabe dieſer Grundſätze würde der einzige Weg, den Glauben in dem Herzen der Menſchen hervorzubringen, der ſein, ihnen durch Entwicklung des Moralgefühls das Gute erſt recht lieb und werth zu machen, und dadurch den Entſchluß, gute Menſchen zu werden, in ihnen zu wecken. — Ein Jeder wird aus dem Urtheil, das er (bei ſolcher Anſicht) über Gewinn und Verluſt fällt, ſein eigen Herz näher kennen lernen.“ — „Die einzig

Digitized by Google

wahre Probe, ob man Etwas wirklich annehme, iſt, ob man danach handelt.“

Dieß iſt die Erhabenheit der Lehre von der „praktiſchen Vernunft“, in dem Begriffe des Sittengeſetzes ein unbedingt giltiges, allgemein nothwendiges, durch ſich ſelbſt evidentes, — ein innerlich ſelbſtſtändiges Wahrheitskriterium erkannt zu haben: ein unendlicher Fortſchritt iſt dieß Bewußtſein von der Unbedingtheit des Sittengeſetzes. Der unwahre Gegenſatz von hiſtoriſcher und vernünftiger Wahrheit iſt aufgehoben, der ſittliche Glaube iſt gefordert und angekündigt. Aber dieß iſt die Schranke der kritiſchen Philoſophie, die Wahrheit des allgemeinen Geiſtes auf die Wahrheit der praktiſchen Vernunft beſchränkt zu haben, den ethiſchen Geſichtspunkt, der doch nur ein beſonderer iſt, verallgemeinert zu haben. Kant und Fichte deduciren alle göttlichen Eigenſchaften aus dem Princip des göttlichen Willens, des Sittengeſetzes: er ſei heilig und ſeelig, ſoferne dieß Sittengeſetz ohne alle Einſchränkung in ihm herrſcht, allmächtig, ſoferne dieß in Beziehung auf die Sinnenwelt gedacht wird, gerecht, ſoferne er eine vollkommene Concurrenz zwiſchen der Sittlichkeit und dem Glücke endlicher vernünftiger Weſen hervorbringt u. ſ. f.

Statt dieſes beſchränkten Kriterion der kritiſchen Philoſophie bedürfen wir eines allgemeinen, eines poſitiven: den Begriff der innern Wahrheit. Was aber der Begriff der innern Wahrheit, der ſeiner Form nach allgemein und unbedingt giltig iſt, ſeinem Gehalte nach ſei, iſt der zweite Geſichtspunkt unſerer Betrachtung. Der Begriff der innern Wahrheit folgt nicht nur aus der unbedingten Realität des Sittengeſetzes, ſondern aus dem Begriff innerlicher ſelbſtſtändiger Vollkommenheit, aus der Idee der Göttlichkeit.

Innere Wahrheit iſt der Act der innern Vollkommenheit eines Weſens, innere Wahrheit iſt der Act, in dem ſich die Genugſamkeit bezeugt, der Selbſtbethätigungsact der Vollkommenheit. Innere Wahrheit

hat das, was auf der Vollkommenheit ſeiner Weſens-Verhältniſſe beruht, was in ſich vollkommen iſt und in ſich genugſam.

Hat relativ jedwedes Weſen innere Wahrheit und Selbſtſtändigkeit, ſo ferne es durch die Harmonie ſeiner Weſens-Verhältniſſe, durch eigene innere Kraft und Lebendigkeit beſteht, ſo iſt doch dieß Princip innerer Wahrheit am allereigentlichſten giltig und nothwendig auf dem Gebiete der Religion. Die religiöſe Wahrheit iſt die im abſoluten Sinne innerlich wahre; denn Gott iſt die Wahrheit, als ſeiner Vollkommenheit ſelbſt ſich bewußt. Gott iſt die Wahrheit als ſeiner Vollkommenheit Selbſtbewußtſein — und wahr iſt, was Gott gedacht hat, was zu denken ſeiner Göttlichkeit gemäß iſt. Die Idee der Göttlichkeit, der ſelbſtſtändigen, ſelbſtgenugſamen Vollkommenheit iſt Kriterion und Maß aller Realität und Wahrheit. Auch der religiöſe Glaube und die religiöſe Ueberzeugung hat ihren Urſprung und Grund, den Maßſtab für ihre Echtheit und das Kriterion ihrer innern Wahrheit, ihre Beglaubigung, Begründung, Beſtätigung und Bewährung in der Idee der Vollkommenheit: wir erkennen das als religiöſe Wahrheit, wir glauben an das, was in ſich ſelbſt göttlich, was der Idee göttlicher Vollkommenheit entſpricht, ihr gemäß iſt, aus ihr erfolgt: wir glauben an Jeſum Chriſtum, weil er der ſelbſtſtändige Inbegriff ſittlich-geiſtiger Vollkommenheit iſt, — um ſeiner göttlichen Liebe willen, ſeiner göttlich lautern, heiligen Liebe. Der Gedanke der Gotteswürdigkeit, der Göttlichkeit iſt kein Erzeugniß unerleuchteter Vernunftwillkühr, ſondern das Organ der Wahrheit überhaupt, Poſtulat der ſittlich geiſtigen, der religiöſen Vernunft. Ohne dieß innere Licht iſt alles Finſterniß, ohne dieſe göttliche Eingebung iſt der Glaube purer Aberglaube und eitler Wahn; Dieß Vollkommenheitsbedürfniß und Vollkommenheitsbewußtſein iſt der Urſprung des religiöſen Bewußtſeins.

Gott iſt größer als unſer Herz. Aber nicht ſo, als könnte, was gut vor dem Gewiſſen der Menſchen, bei Gott böſe ſein,

Digitized by Google

und umgekehrt, nicht ſo, als ſei, was wahr und gut iſt, wahr und gut durch einen willführlichen Beſchluß Gottes, als könnte das böſe auch gut ſein, wenn Gott es anders beſchloſſen. Es fehlt nicht an Solchen, die ganz folgerichtig, indem ſie dem Menſchen ein inneres Kriterium der Gotteswürdigkeit, der Gottesgemäßheit, der Göttlichkeit abſprechen, zugleich jene äußerſten, ſchaudervollen Conſequenzen nicht verläugnen, daß weder das Gute an ſich und anders gut iſt als durch ein willführliches Machtgebot eines willführlichen Gottes, noch der Menſch, was wahr und gut ſei, zu wiſſen vermöge. Was wahr und gut iſt, iſt wahr und gut, weil Gott es ſo hat gedacht, gewollt als der, der er iſt, nach ſeiner Freiheit Geſetz, nach der Nothwendigkeit ſeines heiligen Weſens, weil ſo zu wollen, ſo zu denken göttlich iſt. Ausdruck der Göttlichkeit iſt, weil Gott, indem er ſo denkt und ſo will, den Act ſeiner Göttlichkeit vollzieht, weil er ſo denkend und ſo wollend frei iſt, ſeelig iſt, Gott iſt. Die innere Wahrheit und freie Nothwendigkeit, das innere geſetzmäßige Leben, die eigene Kraft und Beſchaffenheit jedes Dinges und jedes Weſens, das, wodurch ein Jedes iſt, was es iſt, dieſe innerliche Selbſtſtändigkeit und Eigenartigkeit iſt alſo nicht durch willführlichen Beſchluß, ſondern durch innere ſchöpferiſche Freiheit den Dingen und Weſen eingeboren und dauernd und unwandelbar. Deßhalb kann der Menſch ſein Gewiſſen, auch wenn er es verleugnet, nicht vernichten, ſeinen Wahrheitsſinn, auch wenn er ihn betrügt, nicht völlig erſticken. Iſt Gott größer als unſer Herz, ſo folgt daraus nicht, daß lauter zu ſein, ein Vorrecht der göttlichen Heiligkeit, daß uneigennützig zu lieben, ein Vorbehalt der göttlichen Liebe iſt, ſondern es folgt nur dieß, daß des Reinſten Reinheit nicht rein genug iſt vor dem heiligen Gott, daß der Allgenugſame allein genug thun kann dem Geſetze der Heiligkeit, Tugend und Wahrheit, daß menſchliche Tugend und menſchliche Vernunfterkenntniß iſt, was ſie iſt, nicht im Gegenſatz gegen den göttlichen Willen, ſondern durch die Abſtammung aus dem göttlichen Geiſte, durch ihr Begründetſein im göttlichen Willen, durch den lebendigen Zuſammenhang und das tiefe Einverſtändniß mit der göttlichen Wahrheit. Iſt Wahrheit Selbſtbezeugung

Digitized by Google

innerer Vollkommenheit, ſo iſt, was wahr iſt, in ſich ſelbſt gewiß, und dieſe Selbſtgewißheit, mit der uns die Wahrheit ergreift, iſt das Zeugniß ihrer göttlichen Abſtammung und ihrer göttlichen Würde. Tugend und Wahrheit ſind ſelbſtſtändige, heilige Mächte, weil wir in Tugend und Wahrheit des göttlichen Weſens inne werden, weil wir in Tugend und Wahrheit deſſen gewiß werden, daß ein Weſen iſt von dieſer heiligen Genugſamkeit, daß ein Gott iſt. Gott in ſeiner ſelbſtſtändigen Vollkommenheit will erkannt ſein, wie er iſt, geliebt ſein, wie er iſt. Das ſolcher Göttlichkeit entſprechende Erkennungsorgan iſt das geiſtige und ſittliche Gewiſſen, die lautere und uneigennützige Liebe, aber Vernunft und Liebe und Gewiſſen haben ihren wahren lebendigen Grund in dem ſelbſtſtändigen Sinne für Vollkommenheit; — das Bedürfniß, das Gefühl, das Bewußtſein der Vollkommenheit iſt das wahre Wahrheitserkennungsorgan, die Kraft der höchſten Liebe, der Urſprung und Grund unſers Glaubens an Gott.

Wir glauben an Gott, weil wir in der Gewißheit ſelbſtſtändiger Vollkommenheit leben, weben und ſind, — wir glauben an Gott, weil ein Weſen ſein muß von ſelbſtſtändiger Genugſamkeit.

Gott iſt, — weil Alles, was iſt, nur iſt durch ein urſprünglich und ſelbſtſtändig vollkommenes Weſen, weil, daß ein ſolches Weſen ſei, aus dem Begriffe der Vollkommenheit folgt. Daß Gott iſt, iſt eine innere Wahrheit, die auf ſich ſelbſt ruht, keines äußeren Zeugniſſes bedurfte, ſo gewiß als der Begriff der Vollkommenheit iſt, der allein wahrhaft ſelbſtſtändig iſt und allein wahrhaftes Zeugniß ſeiner ſelbſt. Zwar beweiſet Alles, daß Gott iſt, alles Leben und Sein iſt nur möglich unter der Vorausſetzung eines Weſens, das in ſich ſelbſt genugſam iſt, die Gewißheit eines ſolchen Weſens iſt die höchſte Prämiſſe für jeden Beweis: aber was dieſer Idee dieſe Allgemeinheit gibt, iſt ihre Selbſtgewißheit; — Selbſtgewißheit iſt Selbſtbezeugung der Vollkommenheit. Gott iſt, weil Vollkommenheit iſt, Gott iſt, weil ein ſeelig und heilig Genügen in ſich ſelbſt gedacht werden muß. Gelänge uns auch, jedes einzelne Naturweſen für ſich zu denken, als durch innere Kraft beſtehend, woher die Einſtimmung aller Einzelnen zu einem harmo-

niſchen Ganzen der Natur, der ſittlich geiſtigen Welt? Dieſe ſelbſtſtändige Einheit, unter deren Vorausſetzung allein wir denken und ſind, das Weſen, von dem wir wiſſen, daß wir ſind, weil es ſelbſt iſt, dieſe ſelbſtgenugſame Einheit iſt nur eines Weſens von heiliger Vollkommenheit, iſt nur Gottes.

Die Lehre, daß der Gegenſtand des Glaubens nicht Gott, ſondern des Menſchen Weſen ſei, beruht auf einem Mangel wahrer geiſtiger Beobachtung. Daß der Menſch ſeinen Gott nach ſeinem eigenen Bilde, ſo wie er ſelbſt iſt, ſich denkt, iſt eine richtige Beobachtung, aber die Folgerungen, die jene Theorie daraus zieht, ſind verkehrt. Der Menſch denkt ſich ſeinen Gott, wie er ſelbſt iſt, — aber nicht ſowohl, wie er iſt, ſondern vielmehr wie er ſein will, wie er ſein zu ſollen fühlt, wie er ſich denkt, frei von Gebrechen und Unvollkommenheiten. Dieß Vollkommenheitsbedürfniß, dieß Gefühl und Bewußtſein einer Vollkommenheit, in der unſere eigene Natur gereinigt, geläutert, verſelbſtſtändigt erſchiene, dieſer Sinn der Vollkommenheit iſt Urſprung und Grund unſeres Glaubens an Gott: wir glauben an Gott weil uns der innere Wahrheitsſinn ſagt, daß wir nicht ſind, wie wir ſollen, daß ein Weſen iſt ſelbſtſtändig vollkommen, von jeder Beſchränktheit frei und der höchſten Güte, der heiligſten Größe fähig.

Die Widerlegung jener Theorie, daß der Menſch ſich ſelbſt denkt, wenn er Gott denkt, iſt — der große Menſch, der wahre Menſch, der ſich ſolche Thaten abgewinnen kann, daß er Zeugniß von dem ſelbſtſtändigen Sinne für Vollkommenheit gibt. Uneigennützige Tugend, Aufopferungsfähigkeit, der freie Muth der Wahrheit, das reine Wohlgefallen an der Schönheit entquellen dieſem lautern Wahrheitsſinn, dieſem Sinn für ſelbſtſtändige, ſelbſtgenugſame Vollkommenheit: alle ſittlichen Mächte, das Rechtsgefühl, die Wahrheitsliebe, die Gewiſſenhaftigkeit, ſind in dieſem Vollkommenheitsſinn beſchloſſen. In der kritiſchen Philoſophie iſt ein Anfang gemacht zur Anerkennung dieſes ſelbſtſtändigen Wahrheitsſinnes: das Bewußtſein von der Selbſtſtändigkeit des Sittengeſetzes, der Begriff von dem, was ſein ſoll, der kategoriſche Imperativ iſt ein Anfang höhern Wahrheitsſinnes. Der Stoicismus der Tugend lebte wieder auf,

Digitized by Google

die Menſchheit glaubte wieder an das ſelbſtſtändig Gute, — ſie ertrug es nicht, in Gott zu denken, was ungöttlich iſt, was Gottes unwürdig wäre.

Die Beglaubigung der Offenbarung iſt ihre innere Wahrheit, ihre innere Wahrheit iſt Ausdruck ihrer Göttlichkeit. Religiöſer Glaube iſt Glaube an die innere Wahrheit der Religion, chriſtlicher Glaube iſt Ueberzeugung von der Göttlichkeit des Chriſtenthums. Ein ſolcher Glaube iſt ein ſittlicher: ſittlich in ſeinem Motiv, denn das Bedürfniß der Vollkommenheit iſt freie Liebe, uneigennützige ſelbſtſuchtsloſe Liebe, reines Wohlgefallen, lautere Freude; und ſittlich in ſeiner Wirkung, denn nur der Glaube an einen göttlichen Gott macht den Menſchen gut und edel. Dieß iſt das Weſen der Vollkommenheit, ſich ſelbſt mitzutheilen, die Liebe ihrer ſelbſt zu erwecken, wie auch Carteſius ſagt: „Res cogitans, si aliquas perfectiones novit, quibus careat, sibi statim ipsas dabit, si sint in sua potestate.“

Pascal gibt ſtatt des innern wahren Kriterion für die Wahrheit und Göttlichkeit des Chriſtenthums nur ſolche Kennzeichen an, die theils nicht in der reinen uneigennützigen Liebe begründet ſind, theils nicht das Eigenthümliche des chriſtlichen Glaubens bezeichnen. Aimer le Dieu — aber welchen Gott und mit welcher Liebe? Chriſtlicher Glaube iſt Liebe Gottes, — aber freie uneigennützige Liebe des ſelbſtgenugſamen Gottes, Liebe Gottes um ſeiner Göttlichkeit willen, Freude an Gottes Vollkommenheit. Gefühl und Bewußtſein der Abhängigkeit von Gott iſt in ſeinem Grunde Gefühl der Vollkommenheit: Frömmigkeit iſt Vollkommenheitsgefühl, Liebe Gottes um ſeiner ſelbſt willen. Der Glaubenslehre und Religionswiſſenſchaft wahres Princip iſt alſo nicht das ſubjective Bewußtſein der Abhängigkeit des Menſchen von Gott, ſondern der objective Begriff der Vollkommenheit, die Idee der Göttlichkeit, in der allein alle göttlichen Kräfte und Eigenſchaften, alle Triebe und Bedürfniſſe des menſchlichen Herzens, alle Formen und Arten der Geiſtigkeit begriffen werden können, aus der allein ſie alle abzuleiten, auf welche ſie zurückzuführen ſind.

Digitized by Google

Wenn wir die Vollkommenheit als ſelbſtſtändiges Princip faſſen, ſo müſſen wir die falſche Vorſtellung der Vollkommenheit, welche die Meiſten beherrſcht und kraft welcher ſie nur einen formellen Begriff der Vollkommenheit denken können, aufgegeben und einen höhern Standpunkt gewonnen haben. Es ſind zu unterſcheiden der Begriff relativer, formeller Vollkommenheit, und der Begriff abſoluter, inhaltsvoller, ſelbſtſtändiger Vollkommenheit. Nach der formellen Vorſtellung iſt das Vollkommene, das was es iſt, 1) nur vergleichungsweiſe (verglichen als Art mit andern Weſen derſelben Art oder als Gattung mit andern Gattungen), 2) nur beziehungsweiſe (bezogen als Mittel auf einen beſchränkten Zweck, dienſtbar einer fremden Abſicht, unterworfen einem äußern Grunde), 3) nur formell (als negative Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt, als bloſe Widerſpruchsloſigkeit). In der erſten Rückſicht iſt ein Individuum vollkommen durch den höhern Grad einer Eigenſchaft, durch das größere Maaß einer Kraft; in der zweiten Rückſicht nennen wir ein Mittel, das ſeinem Zwecke entſpricht, vollkommen; in der dritten Rückſicht, in der ein Weſen nur nach ſeiner innern Widerſpruchsloſigkeit betrachtet wird, hört man den Böſewicht vollkommen nennen, ſo gut als den Helden.

Der wahre Begriff der Vollkommenheit aber iſt der Begriff unbedingter ſelbſtſtändiger Genugſamkeit; vollkommen in dieſem Sinn iſt nicht, was mit Anderm verglichen beſſer als Anderes iſt, ſondern das, was über allen Vergleich erhaben, über das Verhältniß der Gattungen und Arten erhaben iſt; vollkommen im abſoluten Sinn iſt nicht, was durch ſeine Anwendbarkeit und Tauglichkeit fremde Zwecke fördert, ſondern das, was ſelbſt Zweck iſt, das, was auf ſich ſelbſt beruht, und durch ſich beſteht; im abſoluten Sinne vollkommen iſt endlich nicht, was nur nicht ſich nicht widerſpricht, ſondern das, was poſitiv mit ſich ſelbſt übereinſtimmt, was Gehalt hat, gehaltvolle Einigkeit ſeiner mit ſich, harmoniſche Einheit und Selbſtſtändigkeit.

Auch Ariſtoteles unterſcheidet mehrere Momente im Begriffe der Vollkommenheit, ohne dieſelben auf die Einheit zurückzuführen, in

der dieſe ſpeciellen Momente begriffen ſind; die Begriffe der Vollſtändigkeit, der vergleichungsweiſen und der unbedürftigen Vollkommenheit. Der unbedürftigen Vollkommenheit Begriff, — daß nämlich in Beziehung auf das Gute dem Vollkommenen Nichts fehlt, und daß es in ſeiner Art nicht übertroffen werden kann, — bedarf, um der Idee der Vollkommenheit zu entſprechen, daß er vom Gattungsverhältniſſe frei gedacht werde. Bei Spinoza iſt der Begriff der Vollkommenheit, wie der des Guten und Böſen, nur in relativem und im formellen Sinne gefaßt. „Nihil enim, in sua natura spectatum, perfectum dicetur vel imperfectum; praesertim postquam noverimus, omnia, quae fiunt, secundum aeternum ordinem et secundum certas naturae leges fieri.“ Und doch iſt dieſe „ewige Ordnung“ nur denkbar unter der Vorausſetzung unbedingter, bedürfnißloſer, ſelbſtſtändiger Vollkommenheit: Spinozas Subſtanz, der Begriff der Subſtantialität iſt nur ein Theil, nur ein Moment im Begriffe der Vollkommenheit. Platon hat das in ſich freie und allumfaſſende Princip lebendiger gedacht: die Welt iſt ihm gebildet nach dem Urbild der Vollkommenheit. Der Allerzeuger hat den Kosmos gebildet nach der Vollkommenheit, die in ihm ſelbſt iſt, nach der Unvergleichlichkeit, die in ihm ſelbſt iſt, — τῷ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελείῳ μάλιστ' ὁ θεὸς αὐτὸν ὁμοιῶσαι βουληθείς.

Vollkommenheit im poſitiven Sinne iſt Genugſamkeit, ſelbſtſtändige Seeligkeit, — der Freiheit und der Liebe, der Wahrheit und des Friedens ſelbſtſtändige Einheit, d. i. Einigkeit ſeiner in ſich ſelbſt. Dieſes metaphyſiſche Principium iſt das alle geiſtigen und ſittlichen Kategorieen umfaſſende, es ſchließt das Poſtulat der Tugend und Freiheit, den Begriff der Wahrheit und Seeligkeit in ſich.

Gott iſt vollkommen, weil er die Wahrheit iſt und die Liebe, weil er in bedürfnißloſer Seligkeit in ſich ſelbſt genugſam iſt. Weil Gott vollkommen iſt, weil die Wahrheit der Genugſamkeit Zeugniß iſt, iſt ſie ſelbſtgewiß und innerlich wahr: der Glaube an die innere Wahrheit, die Ueberzeugung von der ſelbſtſtändigen Wahrheit der chriſtlichen Religion beruht auf der Idee

der Göttlichkeit. Dieſer Glaube, dieſe Ueberzeugung iſt der wahre chriſtliche Glaube in ſeiner Integrität: wahrhaftiger Glaube, ſelbſtſuchtsloſe Hoffnung, tugendvolle Liebe. Wer im Stande iſt, die Evangelien mit lauterm Sinne zu leſen, hat die Erfahrung an ſich ſelbſt gemacht, daß die Auffaſſung dieſer Geſchichte, die Aufnahme dieſer Lehre die Idee der Göttlichkeit als Princip ihrer innern Wahrheit und den Sinn der Vollkommenheit als Organ der Wahrheitserkennung vorausſetzt: wer Chriſtum liebt, wer ein Herz hat für die neuteſtamentliche Geſchichte, der hat es auch in ſich erfahren, daß die Liebe Chriſti quillt aus der Liebe Gottes, daß die Liebe Chriſti auf dem Gefühle göttlicher Vollkommenheit beruht. Seine heilige Größe iſt das Zeugniß ſeiner göttlichen Würde, ſeine lautere Liebe iſt ſeiner göttlichen Lehre Beſtätigung: — ſeine Lehre iſt göttlich durch ſich ſelbſt, ihrer innern Wahrheit eignes Zeugniß.

Chriſti Reden ſind durch ihre innere Wahrheit, Chriſti Lehren ſind durch ihre Erhabenheit, Lauterkeit, Tiefe und Klarheit über dem hiſtoriſchen Zweifel erhaben. Was in ſich ſelbſt wahr iſt, was göttlich lauter und tief und erhaben iſt, iſt auch echt: ſeine Echtheit beruht auf der Abſtammung aus dem göttlichen Geiſte. Das Gebot der Feindesliebe, die Seeligſprechung der Reinen, der Sanftmüthigen, das Gebet der Verklärung ſind göttliche Wahrheiten, Offenbarungen der heiligen und ewigen Wahrheit. An den Sinn für die ſelbſtſtändige Wahrheit hat Chriſtus ſich gewendet, er hat die Menſchen mit der Macht der Wahrheit überzeugt, hat ihnen zugemuthet, die Wahrheit zu erkennen, — nicht wie zu den Alten geſagt war, hat er ihnen geſagt, ſondern einen neuen Sinn hat er geweckt, die Freiheit hat er verkündigt, die Freiheit hat er zur Pflicht gemacht, die Liebe hat er geboten.

Dieſer neue Sinn, den Chriſtus, — der geſchichtlich wirkliche Chriſtus, — von der Menſchheit gefordert, iſt der Sinn für die innere Selbſtſtändigkeit der Wahrheit, welche in der Idee der göttlichen Vollkommenheit begründet iſt. Wenn dieſes Glaubensprincip anerkannt iſt, dann wird das Chriſtenthum eine geſchichtliche Wahrheit, dann wird und iſt das Chriſtenthum Religion der

Digitized by Google

innern Wahrheit und die Gemeinſchaft der Gläubigen, die Gemeinde der Weiſen und Guten.

Die Anerkennung des Princips der innern Wahrheit in der Religion wirkt die wahre geiſtige Frömmigkeit, die freie Wahrhaftigkeit und lautere Liebe, und Freiheit und Liebe ſind das wahre Band religiöſer Gemeinſchaft, die nothwendigen Vorausſetzungen geiſtiger Einigkeit.

Der Glaube iſt ein geiſtiger, wo er ein freier Glaube iſt. Die Freiheit des Glaubens iſt ſowohl im negativen, als auch im poſitiven Sinne der Freiheit zu behaupten, das Princip der ſelbſtſtändigen Wahrheit verbürgt ebenſowohl die Unabhängigkeit des Glaubens von äußerlicher oder innerlicher Gewalt, als ſie auch die poſitive Freiheit, die Selbſtbethätigung der religiöſen Vernünftigkeit in unſerm Geiſte, gewährt.

Wer an die innere Wahrheit der Religion glaubt, iſt frei vom zwingenden Einfluß äußerlicher Gewalt; nicht das Anſehen der Kirche, nicht die Geſetze des Staates, haben ihn genöthigt, nicht Furcht vor Menſchen oder Rückſicht auf ſchnöden Gewinn hat ihn beſtimmt, zu glauben, wie er bekennet, ſondern ſein Glaube ruht auf innern Gründen, auf innern Erfahrungen, auf innerer Zuverſicht, er iſt entſchloſſen, ihm Alles zu opfern, für ihn zu ſterben: „Hier ſtehe ich, ich kann nicht anders. Gott helfe mir!“ Es iſt auch in Wahrheit ganz unmöglich, durch äußern Zwang den Glauben hervorzubringen, durch äußerliche Satzungen ihn zu gebieten: zum äußerlichen Bekenntniß kann äußere Gewalt den Gewiſſenloſen vermögen, den Glauben kann nur die Gewißheit der Wahrheit wirken.

Wie der Glaube in ſeinem Urſprung von äußerer Gewalt frei ſein muß, ſo auch in ſeiner Bezeugung: zur Freiheit der religiöſen Erkenntniß gehört als nothwendige Bedingung, die unbeſchränkte Freiheit der Darſtellung und Mittheilung. Dieſe Forderung der Glaubensfreiheit folgt aus dem Weſen der Wahrheit. Wir müſſen frei ſein in unſerm Glauben und ihn frei

und offen bekennen, und dieß iſt nicht ein Recht, das uns äußere Geſetze einräumen, nicht ein Recht, das uns willkührliche Beſchlüſſe zugeſtehen, ſondern unbedingte Pflicht, die uns die Wahrheit ſelbſt auferlegt. Denn die Wahrheit ſoll anerkannt werden, und es iſt nicht in unſere Wahl geſtellt, ob wir es wollen, weil wir es ſollen. Dieſe Pflicht freier, unbeſchränkter Darſtellung und Mittheilung religiöſer Ueberzeugung kann nur der aufrichtig und bereitwillig anerkennen, der die innere Selbſtgewißheit der Wahrheit begreift, nur der kann ſie üben, der ſelbſt eine feſte Ueberzeugung hat, nur der geſinnungsvolle Mann.

Es ſind aber nicht nur dieſe äußerlichen Schranken, von welchen der Glaube frei wird durch die Erkenntniß von ſeinem innern Gewißheitsgrund, ſondern dieſe Erkenntniß macht ihn frei von der innern Unfreiheit, frei von Willkühr und Selbſtſucht, von Lüge und Aberglauben. Frei von Willkühr und Selbſtſucht: denn der Glaube an die innere Wahrheit iſt Einſicht in ihre innere Nothwendigkeit und Selbſtſtändigkeit, Bereitwilligkeit, die Wahrheit ſo wie ſie iſt, (nicht wie wir wünſchen, daß ſie ſein möchte), und mit allen ihren Folgerungen ſie anzuerkennen, Entſchloſſenheit, alle unſere beſchränkten Neigungen und Bedürfniſſe, alle unſere beſchränkten Vorſtellungen und Einbildungen ihr zu opfern. Und frei von Aberglauben und von Lüge. Es iſt eine unmännliche, eine niedrige Feigheit, die jetzt herrſchender Ton iſt, daß ſich die Menſchen ſcheuen, den Aberglauben zu bekämpfen, als wäre Tiefſinn und Poeſie, Glaubensinnigkeit und Herzenseinfalt durch dieſen Kampf gefährdet. Eine kleinliche, unmännliche Denkungsart. „Meiner Meinung nach,“ ſagt Juſtus Möſer, „hatten unſere Vorfahren, bei allen ihren ſogenannten abergläubiſchen Ideen, keine andere Abſicht, als gewiſſen Wahrheiten ein Zeichen aufzudrücken, wobei man ſich ihrer erinnern ſollte.“ Gewiß, durch dieſe richtige Erklärung iſt der Gebrauch ſinnbildlicher Vorſtellungen, um ſittliche und geiſtige Wahrheiten einzukleiden, entſchuldigt und gerechtfertigt. Aber dieß Zeichen ſtatt des Weſens ſelbſt zu faſſen, dem Weſen innere Gewißheit abzuſprechen, iſt unſittlich, iſt abergläubiſch. Aberglaube iſt jeder Glaube, der nicht auf dem

Gefühl und Bewußtſein, auf der Zuverſicht und Gewißheit von der innern Selbſtgewißheit der Wahrheit beruht. Wer an Gottes Vollkommenheit glaubt, und an der Wahrheit innere Kraft und Selbſtſtändigkeit, der bedarf nicht äußerer Zeichen, — und wenn er ihrer als Erweckungsmittel bedürfte, ſo doch nicht als Beglaubigungsmittel, nicht als Beglaubigungsgründe. Daß dieſe religiöſe Gewißheit nicht in Allen mit gleicher Kraft und Stärke wirket, nicht in Allen in gleichem Grade deutlich und mittheilbar iſt, verſteht ſich von ſelbſt: ob dieſe religiöſe Gewißheit als verſchloſſene Sehnſucht im Herzen des Kindes, oder als ſiegende Freudigkeit im Geiſte des Denkers ſich darſtellt, ſie iſt es immer, die uns ſagt, daß ein Gott ſei, ein heilig vollkommenes Weſen von unbegreiflicher Güte und Barmherzigkeit.

Der Kampf der Wahrheit gegen den Aberglauben iſt der Kampf der Freiheit gegen die Willkühr: Willkühr iſt principloſe, ſelbſtſüchtige Wahl, die kein anderes argumentum kennt, als das argumentum a tuto; Freiheit iſt Wahrheitserkenntniß, die auf innern Gründen beruht. Der Kampf der Wahrheit gegen den Aberglauben iſt alſo auch ein Kampf für die Freiheit, für unbeſchränkte Entwicklung der Wiſſenſchaft und freie Forſchung. Freiheit der Forſchung iſt die unerläßliche Bedingung für Erkenntniß der Wahrheit, für freie Ueberzeugung und freien Glauben. Die abſolute Norm für alle Forſchung auf dem Gebiete der Religion, iſt die Idee der Göttlichkeit, deren unbedingte Macht nur der Aberglaube nicht fühlt, nur die Willkühr verläugnet: ſie iſt das conſtitutive, das regulative Princip der Wiſſenſchaft der Religion. Freiheit in vorgezeichneten Schranken, in beſtimmten Grenzen eingeſchloſſen, unter gewiſſen Vorausſetzungen und in einzelnen Fällen zugelaſſen, iſt nicht die Freiheit, welche die Wiſſenſchaft fordert: wiſſenſchaftliche Freiheit iſt unbeſchränkte Selbſtentwicklung des reinen uneigennützigen Wiſſens- und Erkenntnißtriebes, unbeſchränkte Selbſtentfaltung des innern Wahrheitsſinnes. Richter über dieſe That des Geiſtes iſt nur der allwiſſende Gott.

Aber nicht die Freiheit von äußerer Gewalt und innerer Beſchränktheit, nicht dieſe Unabhängigkeit macht der geiſtigen Wahr-

haftigkeit wahres Weſen aus: jene Freiheit iſt nur Bedingung, Vorausſetzung, — Reinigung und Läuterung zum wahren Acte der Freiheit. Die wahre Freiheit des Geiſtes iſt die Erkennung der Wahrheit, der Act, in dem der Geiſt Zeugniß gibt von ſeiner Verwandtſchaft mit Gott, und in dem er der göttlichen Genugſamkeit bewußt wird. Die Anerkennung des Princips der innern Wahrheit erfüllt den Geiſt mit dieſer Kraft der Erkenntniß, gibt ihm dieſe ſchöpferiſche Freiheit, in den Tiefen der Gottheit zu forſchen. Die Wahrheit wird uns frei machen; ſie löſet die Feſſeln, die den Geiſt an die Macht des Böſen gebunden, ſie ertheilt ihm Kräfte, des Lebens geheimnißvollen Urſprung zu ahnen, den Entſchluß der göttlichen Liebe zu erkennen, der Wahrheit Weſen zu ergründen, — Seeligkeit mitzufühlen, inne zu werden der göttlichen, uneigennützigen Weisheit.

Chriſtliche Weisheit beruht auf freier Wahrhaftigkeit, auf der Liebe der Wahrheit, die uns frei macht. Nur der geiſtig Freie iſt chriſtlicher Weisheit und Frömmigkeit fähig, denn nur der geiſtig Freie iſt einfältigen Herzens: Vielwiſſerei macht das Herz leer und den Sinn eitel; Weisheit iſt friedensvolle Liebe der Wahrheit, ſtille Sammlung, unzerſtreute Betrachtung des Geiſtes der Wahrheit. Die chriſtliche Weisheit ſetzt voraus Freiheit von niedrigen Motiven der Furcht und der Lohnſucht, Freiheit von Willkühr und Wahn, Freiheit von Phariſäismus, Kraft des Geiſtes zur Erkenntniß der Wahrheit; ſolch ein edles Freiheitsbedürfniß ſetzt Chriſtus im Menſchen voraus, an ein ſolches ſittliches Freiheitsgefühl wendet er ſich mit ſeiner Ermahnung, an ein ſolches heiliges Freiheitsbewußtſein mit ſeiner Lehre. Gegen alle Vorſtellungen, die ſeinem Volke eigen waren, über alle Ausſichten und Hoffnungen aller Völker der alten Welt hinaus, fordert er einen reinen Sinn für die Wahrheit, eine ſittliche Größe, die noch kein Menſch geahnet hatte, einen Freiheitsmuth, vor dem der ſtoiſche Heldenmuth verſchwindet, eine Uneigennützigkeit ohne Gränzen, Aufopferungsfähigkeit ohne Bedingung, Entſagungskraft ohne Vorbehalt: er fordert den heiligen Sinn der Vollkommenheit.

Digitized by Google

Denn es wirket die Wahrheit mit der Freiheit zugleich die lautere Liebe, die Herzenseinfalt, die Geiſtesunſchuld, die ſittliche Größe und Hoheit. Die heilige Lauterkeit des Gemüths, die göttliche Reinheit des Herzens, die ſtille friedensvolle Hoheit des Geiſtes, wie ſie in Jeſu Chriſto erſchienen, iſt die dem innern Wahrheitsſinn entſprechende ſittliche Geſinnung. Lauterkeit und Friede, Einfalt und Unſchuld ſind Formen der Liebe, wie in Tugend und Wahrheit die Freiheit ſich ſelber erfüllt und verwirklicht. Freiheit und Liebe, Wahrheit und Friede ſind Eins, — in Einer Einheit begriffen, im genugſamen Geiſte vereinigt. Sittliche Reinheit, Unſchuld, Einfalt, Lauterkeit, Seelenfriede, Sanftmuth und Güte ſind die Frucht der innerlichen Wahrheitserkenntniß, die Beſtätigung des wahren Glaubens. An den Früchten allein erkennen wir den Baum: den Beglaubigungsgrund und Beweis ihrer ſelbſt hat die Wahrheit in ſich ſelbſt, die Bewährung und Beſtätigung ihrer Echtheit, ihrer Wirklichkeit iſt die lautere Liebe.

In dreifacher Wirkung erweiſt ſich die ſittliche Lauterkeit im religiöſen Glauben. Zuerſt in der Reinheit ihres Urſprungs, ſodann in der Art, wie er ſich fortpflanzt, in der Wahl der Mittel, durch die er ſich behauptet, endlich in der Erhabenheit und Selbſtſtändigkeit der Zwecke, die er zu erfüllen thätig iſt.

Glaube an die innere Wahrheit der Religion wirket vollkommene Selbſtſuchtloſigkeit im Herzen, völlige Selbſtvergeſſenheit; der wahre Urſprung der wahren Religion iſt alſo nicht ſelbſtſüchtige Bedürftigkeit, ſondern Bedürfniß der Vollkommenheit. Dieß Bedürfniß iſt lautere Uneigennützigkeit — uneigennütziges reines Wohlgefallen, uneigennützige lautere Freude an der Herrlichkeit und Fülle der Gottheit, frommes Erſtaunen über Gottes unendliche Seeligkeit. Wahre Frömmigkeit iſt Liebe Gottes um ſeiner Göttlichkeit willen, d. i. in ihrem Urſprung ſelbſtſuchtsloſe, reine, uneigennützige Liebe.

Solcher Glaube aber, der durch und durch Liebe iſt, kann ſich nur durch ſolche Mittel behaupten, die ſeines göttlichen Urſprunges würdig ſind, nur durch ſolche Mittel ſich darſtellen und

fortpflanzen, die der Erhabenheit ſeiner Zwecke entſprechen. Der ſittliche Glaube iſt frei von Haß und Hader und Verfolgungsſucht, frei von Fanatismus und Intrigue. Auf die geiſtige Lauterkeit kommt es an, ob Einer ein wahrer Chriſt oder ein Heuchler. Nicht ferne mehr iſt die beſſere Zukunft, in der die Haderſucht, die Verfolgungsſucht, der fanatiſche Haß der Parteien wird aufgehört haben und die Lauterkeit der Geſinnung, als das Kennzeichen der Frömmigkeit anerkannt ſein wird. Ein Jeder, der für die Religion wirkſam ſein will, um ſie zu verkündigen, auszubreiten, zu befeſtigen, gegen Angriffe zu vertheidigen, muß durch die Lauterkeit ſeiner Mittel die Reinheit ſeines Zweckes beweiſen: ein Jeder, der ſie verkündigen will und beſchützen, muß ſeinen Beruf, die heilige Sache zu vertreten, durch Hoheit der Geſinnung, Ehrenhaftigkeit des Charakters beweiſen. Die Intrigue und die Liſt vermögen Nichts mehr gegen die Allmacht der Wahrheit; der blinde Eifer iſt erfolglos gegen den Muth der Gewiſſenhaftigkeit.

„Habe ich übel geredet, ſo beweiſe es mir.“ Wo übt der Fanatiker je dieſe Pflicht, wo hat er je dieß Wort Chriſti auf ſich bezogen? Er bezieht es nicht auf ſich, weil es für ihn einen ſtillen Vorwurf enthält, weil es ihn mahnet an des Gewiſſens heilige Stimme, weil es den ſchlummernden Wahrheitsſinn in ihm weckt. Täuſche ſich Keiner über ſich ſelbſt! Wer die Fähigkeit verloren hat, ſich durch Gründe überzeugen zu laſſen, die innere Schönheit der Tugend zu fühlen, die Selbſtſtändigkeit der Wahrheit zu faſſen, hat mit dieſem Wahrheitserkennungs-Organ zugleich das Vermögen verloren, die göttliche Offenbarung zu erkennen, ſie von der falſchen zu unterſcheiden, ſie als die göttliche zu lieben. Woran ſollte ein Solcher die Wahrheit erkennen, wenn ſie perſönlich ihm erſchiene? Die heiligſte Liebe iſt den Phariſäern in perſönlicher Wahrheit erſchienen, ſie haben ſie nicht erkannt, in der himmliſchen Duldung und Sanftmuth haben ſie nicht die göttliche Würde zu erkennen vermocht, in der heiligen Lauterkeit nicht die göttliche Wahrheit. Wie der Geiſt der Liebe, wie Wahrheit und Tugend ſich darſtellt, war dem phariſäiſchen

Digitized by Google

Sinne verborgen: die göttliche Würde hatten ſie im Glanze irdiſcher Majeſtät zu ſehen gehofft, die göttliche Wahrheit ſtellten ſie ſich vor in menſchliche Schranken eingeſchloſſen: wie hätten ſie jene erkennen ſollen in ihrer ſtillen Hoheit und Selbſtvergeſſenheit, wie hätten ſie dieſe anerkennen ſollen in ihrer unſchuldvollen Offenheit und ſchrankenloſen Wahrhaftigkeit?

Der lautere Glaube, der ſittliche Glaube, der wirkliche Glaube verfolgt mit den Mitteln der Lauterkeit die höchſten, erhabenſten Zwecke. Erhaben iſt des Glaubens Ziel, weil es ein ſelbſtſtändiger, ein umfaſſender, ein auf Gott gerichteter Geiſteszweck iſt.

Selbſtſtändigen Werth hat der Glaube, ſoferne er auf der Ueberzeugung von der innern Wahrheit der Religion ruht; denn dieſe Ueberzeugung iſt die Gewißheit von der Selbſtſtändigkeit der Wahrheit: und ſelbſtſtändig ſind die Zwecke, die er verfolgt, weil ſie aus dem Weſen der Wahrheit folgen. Umfaſſend ſind dieſe Zwecke, weil der Glaube in ſich ſelbſt den Beruf hat, durch ſolche Mittel, die ſeiner würdig ſind, durch Belehrung und Ueberzeugung, durch Milde und Duldſamkeit, durch aufopfernde Liebe und Hingebung ſich ſelbſt fortzupflanzen, ſich mitzutheilen, über die ganze Welt ſich auszubreiten. Aber dieß Reich, das er gründet, iſt ein göttliches Reich, der Wahrheit ſelbſtſtändiges Reich iſt nicht von der Welt, ſondern iſt Gottes.

So wirket die Anerkennung des innern Princips der Wahrheit nicht nur die wahre geiſtige Frömmigkeit, ſondern auch die wahre Einigkeit, ſie bringt hervor die wahre Gemeinſchaft.

Wenn auch die Böſen zuſammenhalten, um ihre ſelbſtſüchtigen Abſichten durchzuſetzen, und zwar äußerlich um ſo feſter, je eigennütziger ihre Abſicht iſt, wenn auch die Schwachen ſich verbinden, um durch ihre Verbindung eine äußere Macht zu bilden und zwar äußerlich um ſo feſter, je mehr ſie fühlen, eine Stütze zu bedürfen, ſo ſind ſolche Verbindungen doch nicht in Wahrheit Gemeinſchaften zu nennen. Denn die wahre Gemeinſchaft entſteht nur da, wo Freiheit und Liebe die Guten vereinigt zu ſelbſtſtändigen und erhabenen Zwecken. Freie Wahrhaftigkeit und lautere Liebe

Digitized by Google

iſt das einzige Band wahrer Gemeinſchaft. Nur eine ſolche Gemeinſchaft iſt eine wirkliche, dauernde, ſiegende.

Jedwede Gemeinſchaft, welcher die in ihr Verbundenen nicht aus freier Ueberzeugung und mit freier Liebe, ſondern nur gezwungen oder in theilnahmloſer Gleichgiltigkeit angehören, iſt eine blos ſcheinbare, iſt keine wirkliche Gemeinſchaft. Wirklich, nicht blos ſcheinbar, gehören nur die einer Kirche an, die ſie wollen, die ſie begründen würden, wenn ſie nicht wäre: ſolchen Entſchluß, ſolche Theilnahme aber wirkt nur der freie Glaube, nur die Ueberzeugung von der Wahrheit der Kirchenlehre. Alſo iſt nicht die Verpflichtung auf ein kirchliches Symbol das Einigungsband der kirchlichen Gemeinſchaft, ſondern die Erweckung des freien Glaubens. Die Kirche iſt die Gemeinſchaft derer, die ihr aus freier Liebe angehören, nicht überredet, ſondern überzeugt, nicht gezwungen, ſondern freiwillig; alſo iſt die Freiheit ſelbſt die heilige Feſſel, die die Gläubigen vereinigt, die Liebe das göttliche Band, das ſie verbindet. Wirkliche Gemeinſchaft iſt Gemeinſchaft der Freiheit, der Liebe, — Gemeinſchaft der Geiſter im Glauben an die Selbſtſtändigkeit der Wahrheit.

Was aber nur ſcheinbar exiſtirt, hat keinen wahrhaften Beſtand; es mag Jahrhunderte lang ſeine äußerliche Exiſtenz erhalten, innerlichen Beſtand hat es nicht: dauernd, bleibend iſt nur die auf ihrer innern Wahrheit beruhende Gemeinſchaft. Das wahrhaft Dauernde, das wirklich Fortbeſtehende unterſcheidet ſich vom Vergänglichen und ſcheinbar Exiſtirenden dadurch, daß ſein inneres Lebensprincip fortwirkt, daß ſeine innere Lebenskraft ſich ſteigert, daß es ſich fortbildet, verjüngt, vervollkommnet. Ein Volk, das groß geworden iſt durch eine beſtimmte Geſetzgebung, durch eine beſtimmte Richtung ſeiner Kraft und Thätigkeit, durch beſtimmte Vorſtellungen und Zwecke, kann Jahrhunderte lang, nachdem es aufgehört hat mit dieſem Geiſte in die Entwicklung der Menſchheit einzugreifen, ja nachdem dieſer Geiſt in ihm erloſchen iſt, äußerlich fortbeſtehen; aber nur ein Volk, das allgemein menſchliche Zwecke verfolgt, das vom Geiſte der Menſchlichkeit erfüllt iſt, das erfüllt iſt von Ideen, das

die Freiheit, die Liebe, die Wahrheit um ihrer ſelbſt willen will, nur ein ſolches kosmopolitiſches, chriſtliches Volk, nur ein Volk, wie das Deutſche, lebt wahrhaft fort im Wechſel der Zeiten und der Geſchicke, lebt ein unſterbliches Leben. Unſterblich lebt, was Leben aus ſich erzeugt und Leben in ſich ſelbſt erzeugt durch ewige Fortbildung, Erneuerung, Vervollkommnung. Wir ſind unſterblich, weil wir vervollkommnungsfähig ſind, weil wir in uns ſelbſt erneuert werden und wiedergeboren.

Ob die Religion ſelbſt einer Fortbildung fähig und bedürftig ſei, iſt eine ganz andere Frage, als um die es hier ſich handelt, ob die religiöſe Gemeinſchaft einer ſolchen bedarf. Die Forderung einer ſolchen innern Fortbildung, einer ſolchen inneren Erneuerung, iſt das Princip des Proteſtantismus, das Element des Proteſtantismus, das von Luther und Melanchton, von Zwingli und Calvin in der Kirche thätig und wirkſam war und in ihr fortwirken wird, bis die trennenden Schranken zwiſchen den Confeſſionen gefallen ſein, bis Ein Geiſt Alle erfüllen, bis die Liebe Alle vereinigen wird. Dieß iſt die wahre Reformation: ewige Erneuerung des Geiſtes, ewige Fortbildung des Geiſtes in der Gemeine, damit ſie werde, was ſie ſein ſoll, damit ſie ihrem Urbild in der göttlichen Liebe entſpreche. Dieſen Ruf des göttlichen Geiſtes haben die Reformatoren im ſechszehnten Jahrhundert vernommen, ſie ſind ihm gefolgt mit Treue und Ergebung, ſie haben dieſe Sendung erfüllt, wie es unter den geſchichtlichen Bedingungen möglich war. Was dieſe Männer gewollt, verhält ſich zu dem, was ſie, ohne es ſelbſt zu wollen, geleiſtet, wie des Columbus Plan zu ſeiner That ſich verhält; Columbus fand mehr als er ſuchte, entdeckte ſtatt eines neuen Weges eine neue Welt. Das proteſtantiſche, reformatoriſche Princip, wenn es ſich ſelbſt erkennt, iſt das Princip der innern Wahrheit der Religion, die Forderung des freien Glaubens und eines prieſterlichen Volkes.

Die Gemeinſchaft, die in ſich ſelbſt der Fortbildung fähig iſt und dauernden Beſtand hat, iſt auch die ſiegende. Der Sieg des Geiſtes iſt nicht ſeine Anerkanntheit in der äußern Geſchichte, ſondern ſeine Selbſtvollendung, — der Sieg des

Geiſtes iſt, daß er es erreicht, zu ſein wie er ſoll, wie ſeinem Weſen gemäß iſt, daß er vollkommen iſt. Die ſiegende religiöſe Gemeinſchaft iſt die vollendete, in der der Geiſt Gottes offenbar, die Liebe Gottes ſichtbar wird.

Die ſiegende, die vollendete, die wahre und vollkommene Geiſtesgemeinſchaft kann nur die Anerkennung des Principes der innern Wahrheit hervorbringen, denn nur dieſe Anerkennung erweckt in der Gemeinſchaft den Sinn der Vollkommenheit, deren Darſtellung ſie ſelbſt ſein ſoll. Wo Alle glauben an die göttliche Wahrheit, wo Alle der göttlichen Vollkommenheit als der höchſten Selbſtgewißheit ſich bewußt ſind, da iſt ihre Gemeinſchaft nach menſchlicher Kraft und menſchlicher Beſtimmung, eine Darſtellung des göttlichen Lebens. Eine ſolche Gemeinſchaft freier und liebender Weſen, die ſich vereinigt haben, um in ihrer Liebesgemeinſchaft nach dem Urbilde göttlicher Freiheit und Seeligkeit frei und ſeelig zu ſein, iſt der Wahrheit ſelbſtſtändiges Reich. Alle ſind Eins, denn in Allen iſt der Geiſt der Wahrhaftigkeit und der Liebe, der Freiheit und des Friedens.

Der innere Sieg der Wahrheit wird, wenn die Stunde gekommen iſt, auch äußerlich ſichtbar und offenbar; der Geiſt der Wahrheit wird alle Völker ergreifen, der Geiſt der Liebe alle Menſchen verbinden, die Tugend wird herrſchen auf Erden. Dieſe Ausſichten in die Zukunft ſind nicht leere Schwärmerei, ſondern der Gegenſtand männlicher Begeiſterung. „Sie wird kommen," ſagt Leſſing, „ſie wird gewiß kommen, die Zeit der Vollendung, da der Menſch, je überzeugter ſein Verſtand einer innern beſſern Zukunft ſich fühlt, von dieſer Zukunft gleichwohl Bewegungsgründe zu ſeinen Handlungen zu erborgen nicht nöthig haben wird, da er das Gute thun wird, weil es das Gute iſt, nicht weil willkührliche Belohnungen darauf geſetzt ſind, die ſeinen flatterhaften Sinn ehedem blos heften und ſtärken ſollten, die innern und beſſern Belohnungen deſſelben zu erkennen. — Geh deinen unmerklichen Schritt, ewige Vorſehung! Nur laß mich dieſer Unmerklichkeit wegen an dir nicht verzweifeln, wenn ſelbſt deine Schritte mir ſcheinen ſollten zurückzugehen!" Was giebt uns dieß Ver-

Digitized by Google

trauen, dieſe Zuverſicht? Die ſeelige innerliche Gewißheit von der göttlichen Güte und Wahrheit; wir wiſſen, daß Gott ſein Wort nicht bricht, daß er nur verheißt, was ſeiner Liebe gemäß iſt, wir wiſſen, daß Gott Alles vermag, weil er will, was ſeiner Weisheit Zeugniß iſt: ſo gewiß Gott iſt, ſo gewiß iſt der Sieg der Wahrheit.

Iſt überhaupt Anerkennung eines Gottes der allgemeine Begriff der Religion, ſo liegt der ſpecifiſche Unterſchied der Religionen in der Beſtimmtheit, in der Gott gedacht wird. Dieſe Beſtimmtheiten ſind Eigenſchaften, Weſensbeſtimmungen Gottes. Die Vergangenheit wurde beherrſcht von der Vorſtellung der göttlichen Macht: die Furcht entſprach dieſer Vorſtellung der göttlichen Wirkſamkeit als Motiv im menſchlichen Geiſte, — „die Furcht hat die Götter gemacht,“ wie die Alten geſagt. Dieſe Vorſtellung von der göttlichen Wirkſamkeit iſt die beſchränkteſte, untergeordnetſte, unausgebildetſte: was iſt Macht anders als ein formelles Vermögen, eine Fähigkeit ohne Gehalt? Die Macht Gottes iſt deßhalb die allumfaſſende, allbeſtimmende, alldurchdringende, alldurchwirkende Macht, weil ſie die Zwecke der Gerechtigkeit und der Güte ausführt, weil ſie die Zwecke der Liebe und Weisheit erfüllt. Die Welt iſt das Werk der göttlichen Allmacht, aber die Allmächtigkeit Gottes iſt nur der Act der Vollführung deſſen, was er als der Allheilige gewollt und als der Allweiſe beſchloſſen: die Welt iſt voll ſeiner Weisheit und Güte, das Werk ſeines unausforſchlichen heiligen Willens, ſeiner unergründlichen Weisheit, ſeiner unerſchöpflichen Güte. Die wahre Gemeinde wird von dem Glauben an dieſe wahrhaft göttlichen Eigenſchaften, die göttliche Weisheit, Güte und Heiligkeit erfüllt ſein, durch die Ueberzeugung von der Selbſtſtändigkeit der Wahrheit beherrſcht und beſtimmt werden. Die Furcht und die Selbſtſucht hat die Götzen gemacht, Liebe treibet aus die Furcht und den Wahn, die Wahrheit machet uns frei. Die Liebe ſagt uns, daß Gott iſt, der Vollkommenheit Bedürfniß überzeugt uns, daß Gott iſt, die Wahrheit beweiſt uns, daß ein Gott iſt, den zu denken, aller Gewißheit Grund, den zu fühlen, aller Seeligkeit

Digitized by Google

Inbegriff iſt. Denn er iſt in bedürfnißloſer Seeligkeit **in ſich genugſam, ſelbſtſtändig, ſeiner ſelbſt wahrhaftig gewiß.**

Mittheilung ſeiner Seeligkeit iſt der Zweck des Schöpfers, — Verherrlichung Gottes der Schöpfung Zweck.

Verherrlichung Gottes iſt der Zweck der wahren Gemeinſchaft, iſt das Werk des freien Glaubens, der geiſtigen Frömmigkeit. Eine **religiöſe** Gemeinſchaft iſt vom Geiſt Gottes erfüllt, — vom Geiſt der Wahrheit, der Liebe, der Seeligkeit. In Erfüllung gehen ſoll in dieſer Geiſtergemeinſchaft die Verheißung Chriſti vom Reiche Gottes und vom Geiſte der Wahrheit und der heiligen Liebe. Wo die Liebe Gottes iſt, iſt auch die menſchliche Bruderliebe; wo die Liebe, iſt auch die Freiheit, wo die Freiheit, iſt auch die Wahrheit: — die Wahrheit allein macht uns frei und glücklich, fromm nnd gottſelig.

Digitized by Google

Der bisherige Zuſtand der praktiſchen Philoſophie in ſeinen Umriſſen.

Ein kritiſcher Verſuch vom Herausgeber.

J. Kant, J. G. Fichte, Hegel, Schleiermacher.

Die gegenwärtige Zeitſchrift hat ſich, ihrer nächſten Beſtimmung gemäß, vorzugsweiſe bisher mit Problemen der ſpekulativen Theologie beſchäftigt, und das Princip, zu welchem ſie ſich bekennt, nach dieſer Seite hin darzuſtellen geſucht. Jene Aufgabe darf ſie nunmehr ſo weit für erledigt halten, als wenigſtens die dadurch hervorgerufenen Hauptideen weitere Beachtung und Prüfung gefunden, und auch von andern Seiten ſelbſtſtändig aufgenommen worden ſind. So halten wir es an der Zeit, daſſelbe Princip auch an den andern Haupttheilen der Philoſophie durchzuführen, in Kritik, wie in Proben ſelbſtſtändiger Weiterbildung derſelben.

Warum wir für dießmal die **praktiſche Philoſophie** wählen, geſchieht aus keiner bloß äußern Veranlaſſung, — wiewohl wir gerade jetzt eine Reihe von Abhandlungen aus dieſem Theile der Philoſophie unſern Leſern vorzulegen gedenken, für welche der gegenwärtige Aufſatz als allgemeine kritiſche Einleitung dienen ſoll; — vielmehr geſchieht es aus der tiefen Ueberzeugung, daß außer der Religionsphiloſophie die Umgeſtaltung oder Fortbildung keiner Disciplin weſentlicher iſt, als die der praktiſchen Philoſophie, wenn überhaupt die Spekulation den großen Aufgaben, welche die gegenwärtige Zeit ihr geſtellt hat, gewachſen bleiben ſoll; denn kein Wort iſt irriger, als was neulich aus ſonſt unverwerflichem

Digitized by Google

Munde gehört wurde, daß die ſpekulative Wiſſenſchaft nicht theil- zunehmen nöthig habe an den Fragen, welche ihre Gegenwart au das Innerſte aufregen. Verſteht jedoch eine Philoſophie ihre ei- gene Epoche nicht, blickt ſie, was Eins damit iſt, nicht zugleic noch darüber hinaus: ſo ſehen wir nicht ein, wie eine ſolche noc darauf Anſpruch machen könne, der höchſte Ausdruck der Intelli genz ihrer Zeit zu ſein. Oder ſie müßten dann ausdrücklich be- kennen, mit ihrer Unterſuchung noch nicht zu Ende gekommen zu ſein, und ihre Weltanſicht vielleicht zwar in ihren fernliegenden, abſtrakten Principien begründet zu haben, nicht aber aus ihnen die geſammte Wirklichkeit, am Wenigſten die geiſtige ihrer Zeit zum Selbſtverſtändniß bringen zu können. Ja bei jeder Philoſo- phie, die in der That für ihre Gegenwart wirkſam geworden, iſt dieß nur dadurch geſchehen, daß ſie gerade an die Elemente die- ſer Gegenwart ſich richtete, welche die Zukunft im Schooße tra- gen, und dieſe aus ihr herausgeſtaltete. Seine Zeit verſteht nur der, welcher erkennt, was aus ihr folgen ſoll; nur ſo gewinnt er bleibende Wirkung auf ſie, daß er dieſe Folgerung zieht. Jede in ſich vollendete Weltanſicht von Platon bis auf Kant herab hat daher eben ſo gut ihre prophetiſchen Lehren gehabt, wie jede Religion, und wohin anders ſollen jene ſich wenden, als in die praktiſche Philoſophie? Auch iſt es ein eben ſo beſtimmtes Kri- terium von der Wahrheit und Tiefe eines philoſophiſchen Prin- cips, als ſeine allgemeine theoretiſche Grundlage es iſt, zu ſehen, ob das, was ſie als das Zukünftige, zu Erſtrebende aufſtellt, eine eigentliche und weitumfaſſende Zukunft habe. Wie groß und bedeu- tungsvoll erſcheinen nach dieſem Maaßſtabe z. B. Spinoſa's po- litiſche Lehren: das ganze vorige Jahrhundert gehörte dazu, um ihnen, im Bewußtſeyn der Gebildeten wenigſtens, Gegenwart zu geben!

Dieß iſt nun auch in dem Kreiſe der Hegel'ſchen Lehre nicht unerkannt geblieben; ja von dieſer Seite her hat man mit beſtimmtem Bewußtſein und entſchiedenſter Klarheit aus dem Kreiſe der Schule ſelbſt die urſprünglichen Schranken des Syſtemes durchbrochen, — im Widerſpruche mit dem bekannten Worte ſei-

nes Urhebers, „daß die Eule der Minerva erſt dann ihren Flug beginne, wenn eine Geſtalt des Lebens alt geworden ſei", daß die Philoſophie „mit ihren Grau in Grau" zeichnenden Begriffen nur die gegebenen Zuſtände zu begreifen, d. h. die Vergangenheit abzuſchildern habe; — denn das Gegebene iſt in Wahrheit nur das Produkt ſeiner nächſten Vergangenheit. Dennoch müſſen wir in dieſem Ausſpruche den tiefen, richtig leitenden Vernunftinſtinkt des Denkers erblicken, mit welchem er den Charakter ſeiner Weltanſicht in ihren praktiſchen Theilen auf das Schärfſte und Beſonnenſte angab, nach dem unvermeidlichen Geſchick aller Philoſophen freilich die Eigenſchaften ſeines Syſtemes auf den Begriff der ganzen Philoſophie ausdehnend. In der That hat Hegel's praktiſche Philoſophie, wie ſich zeigen wird, nur einen Theil ihrer Gegenwart und ein kleines Maaß von deren Zukunft umfaßt: ſie iſt darin die beſcheidenſte, welche es je gegeben, und hieran hat ſie aus ihrer eigenen Mitte her ihre praktiſche Widerlegung erfahren müſſen. Im Widerſpruche mit ihr haben die Begabteſten und Ungeſtümſten ihres Kreiſes getrachtet, jene dürftigen Zukunftsbegriffe ſofort praktiſch werden zu laſſen, aus Philoſophemen heraus Geſchichte zu machen, — ſtatt ſie bloß hinterher als vernünftig zu begreifen, — und aller Zukunft zu gebieten, was fortan ihre einzigen Intereſſen ſeyn ſollen!

An dem doppelten Widerſtreite gegen ſich iſt jene Philoſophie nun zu Grunde gegangen, theils in ſich ſelbſt, indem der Zwieſpalt ihrer Anhänger in der entſcheidenden Frage ihres praktiſchen Verhaltens zugleich verrathen mußte, wie ſie in einem der weſentlichſten Punkte unvollendet, oder, wenn vollendet, dennoch ungenügend geblieben ſei, theils im Geſammtverhältniſſe zu ihrer Zeit, indem ſich zeigt, daß ſie mit ihren praktiſchen Ideen dieſelbe nicht zu deuten, nicht zu umfaſſender (organiſcher) Weiterbildung zu bringen vermöge. Die praktiſche Philoſophie Hegel's — dieß wird ihre Kritik zeigen — hat nicht den rechten Begriff der Zukunft, ſie hat nicht die Tiefe der vorhandenen Gegenſätze verſtanden, welche in dieſer zu vermitteln ſind, weil ſie den wahren Begriff der Perſönlichkeit nicht kennt und ſeine volle Verwirklichung im

Digitized by Google

Praktiſchen. Die Hegel'ſche Vollendung der Weltgeſchichte iſt eine ſehr nahe; denn der vollendete Organismus einer gegliederten Staatsverwaltung, ohne anderes Intereſſe, als ſich ſelbſt, — das vollendete Abbild der abſoluten Vernunft iſt an einer beſtimmten Stelle vielleicht ſeiner Erreichung ſchon nahe geweſen. Aber darum hat Hegel auch den Sinn der Gegenwart nicht vollſtändig begriffen, die wichtigſten und ereignißreichſten Keime der Zukunft gerade überſehen. Dennoch war, zur zeitigenden Kriſis in dieſer Stockung, wenigſtens der Verſuch ſeiner Anhänger, jene Reſultate praktiſch zu machen, mannhaft und an ſich ächt philoſophiſch, und iſt weit über das quietiſtiſche Verhalten Anderer aus demſelben Kreiſe zu ſtellen, jedem Conflikte mit der geiſtigen Wirklichkeit ſorgfältig auszuweichen.

Aber die Philoſophie hat ihre praktiſchen Lehren nicht an dem populären Ende des Gegebenen zu befeſtigen, weder durch verſuchten Conflikt, noch durch geſuchte Uebereinſtimmung mit ihm (wiewohl dieſe Sitte, die eigentlich nur denſelben Zweck äußerer Accommodation hat, in das Verhalten der Philoſophen ſich einſchleichen zu wollen ſcheint), ſondern ſie muß ſie aus allgemeinen Principien ſchöpfen, die, als ſolche, nie populär werden können, noch es zu ſeyn brauchen, ſofern nur der auf ihnen ruhende Bau wohl und tüchtig gegründet iſt. So kommen wir auf die rein wiſſenſchaftliche Frage zurück: welches die eigentlichen Principien der praktiſchen Philoſophie ſeien, und wie das umfaſſende Syſtem derſelben auf ſie zu gründen ſei? Hier befinden wir uns übrigens mit dieſer Frage nur auf dem kritiſchen Standpunkte; wir haben das bisher Geleiſtete zu vergleichen und in einem feſten, gemeinſamen Reſultate auszuſprechen; hieraus wird ſich die Einſicht über den weitern nächſten Schritt in dieſer Wiſſenſchaft ergeben. Da es ſich aber hier um Feſtſtellung der Principien handelt, welche ihrerſeits auf dem Fundamente der Metaphyſik und Pſychologie ruhen; ſo wird eine Philoſophie, wir meinen die Herbart'ſche, die in beiderlei Hinſicht eine ſchlechterdings von dem gemeinſamen Bildungsgange der gegenwärtigen Spekulation abweichende Bahn verfolgt, auch in Behandlung der praktiſchen Principien auf einer andern Seite ſtehen, als die ſich mit den unſern ver-

einigen läßt, und zu deren Vermittlung es eines weitern Ausholens von metaphyſiſchen Fragen bedürfen würde. Dieß iſt der Grund, warum bei gegenwärtiger Unterſuchung der Principien der praktiſchen Philoſophie die Herbart'ſche nicht in den Kreis gezogen werden konnte.

Was nun jene betrifft, ſo ſteht es im Großen und Ganzen noch nicht anders um die praktiſche Philoſophie, als zu der Zeit, wo Schleiermacher mit ſeiner „Kritik der bisherigen Sittenlehre" hervortrat. Dieſelben durchgreifenden Gegenſätze, daſſelbe noch nicht erledigte, ja noch nicht einmal zu vollem Bewußtſein gekommene Bedürfniß, jene Gegenſätze in einer umfaſſenden Durchführung der Wiſſenſchaft in's Gleichgewicht zu bringen und gleichmäßig zu befriedigen, kurz, dieſelben Grundaufgaben, wie damals! Wiewohl die unmittelbaren Ergebniſſe und Cautelen jenes Werkes zunächſt nur verneinender Art ſind, wiewohl die Lehren, gegen welche ſeine Kritik unmittelbar ſich richtete, jetzt mehr hiſtoriſch beſtehende, als gegenwärtige ſind: ſo hat der eigentliche Inhalt dieſer Kritik darum noch nicht an Kraft verloren. Er trifft den Punkt, um den es auch jetzt ſich handelt, welcher auch das Ziel von Schleiermachers ſyſtematiſchen Arbeiten zur Ethik war, und auf welchen auch das ganze Intereſſe der gegenwärtigen Zeit gerichtet iſt. Das eigentliche, noch jetzt geltende Ergebniß der Schleiermacher'ſchen Kritik, wie viel man auch ſonſt noch aus dem reichhaltigen Werke ſich herauslesen mag, läßt ſich nämlich dahin ausſprechen, daß es der bisherigen praktiſchen Philoſophie noch nicht gelungen iſt, die Güter-, Tugend- und Pflichten-Lehre aus Einem Princip, und zugleich damit in völligem Gleichmaaße und genauem gegenſeitigen Entſprechen auszubilden, daß aber — und dies iſt die noch weſentlichere Betrachtung, womit wir ſchon auf die Wendung eingehen, welche Schleiermacher den eigenen ſyſtematiſchen Arbeiten zur Ethik gegeben hat, — nur auf den Grund der Güterlehre der Tugend- und Pflichtbegriff auf concrete, der ſittlichen Wirklichkeit gemäße Weiſe ausgeführt werden kann. So ſteht die Sache im Grunde noch jetzt: auch nach Schleiermachers eigenem Syſteme der Ethik.

Digitized by Google

Die wiſſenſchaftliche Behandlung des Tugend- und Pflicht- begriffes läßt ſich erſt dadurch über die bisherige abſtrakte Faſſung erheben, die ſie in allen Syſtemen der Sittenlehre hat, welche ihren Hauptinhalt in die Entwicklung dieſer beiden Begriffe ſetzen, nach welcher Alles auf eine Reihe formeller Vorſchriften oder Kriterien ſich beſchränkt, an denen das Tugendhafte oder Pflichtgemäße der Geſinnung oder der Handlungen zu erkennen ſei, — wenn dieſelbe auf eine vollſtändige Lehre von den Gütern des ſittlichen Lebens gegründet, und in dieſen der Inhalt der ſittlichen Geſinnung, wie die Subſtanz des pflichtmäßigen Handelns nachgewieſen wird.

Umgekehrt: allein dadurch kann die Güterlehre ihr wiſſenſchaftliches Princip und ihre Ausführung erhalten, wenn erwieſen wird, wie die ſittliche Freiheit Aller und ihre Gemeinſchaft durch ſittliche Geſinnung, das „höchſte Gut", nur in der Geſammtheit jener Güter erreichbar ſei, und nur durch die Theilnahme jedes Einzelnen an ihnen ſich verwirklichen laſſe, wie aber eben damit für jeden Einzelnen Tugend und Pflicht auf durchaus begränzte, nur individuelle Weiſe, in der ganz beſtimmten Sphäre eines Gutes (der Familie, des Berufes, der bürgerlichen Gemeinſchaft u. ſ. w.) Geltung habe, daß es reine Tugend und Pflichtmäßigkeit, bloß entſprechend jenen in abstracto aufgeſtellten Maximen und Regeln, gar nicht gebe: — wie die Erfahrung längſt bemerkt, und die Tauglichkeit ſolcher allgemeinen Kriterien zur Leitung der Handlungen in der ſehr complicirten Wechſelwirkung des Lebens bezweifelt hatte, worüber wir nur ſtatt alles Andern, die bekannte Polemik Jacobi's gegen die Kantiſchen gemeingültigen Maximen in der Moral in Erinnerung bringen wollen.

Ferner: iſt hierdurch zugleich der Begriff der Perſönlichkeit und Freiheit, nach welchem auch im Gebiete des Sittlichen Jeder nur ſich ſelbſt gleich iſt, ſeiner eigenſten Welt angehört, und das Princip der Allgemeinheit, nach welchem Sittlichkeit nicht nur die allgemeine Forderung für Jeden iſt, ſondern auch als die höchſte, Alle zur Gemeinſchaft verknüpfende Macht ſich erweiſt, in ihrem bisherigen Gegenſatze völlig ausgeglichen. Die wahrhaft ver-

wirklichte Perſönlichkeit, das Genugthun ſeinem Genius, wird den Einzelnen in der rechten, d. h. durch Verwirklichung aller ſittlichen Güter erreichten Gemeinſchaft mit der Perſönlichkeit aller Andern ausgleichen; die höchſte Selbſtvollendung eines Jeden wird die wahre Gemeinſchaft Aller erzeugen: umgekehrt wird die rechte Gemeinſchaft Aller Jeden zu ſeiner wahren Perſönlichkeit gelangen laſſen.

Endlich: kann nur dadurch zugleich der Begriff des höchſten Gutes von ſeiner leeren Idealität und abſtrakten Unbeſtimmtheit befreit werden, welche dann weiter zur Vorſtellung ſeiner Unerreichbarkeit und Jenſeitigkeit nöthigte: in der Gemeinſchaft iſt es nur erreichbar durch die ſittliche Geſinnung Aller, welche eben damit die Geſammtheit der ſittlichen Güter verwirklicht und bewahrt; aber auch dem Einzelnen, ſofern er nur dieſer Geſinnung in ſich gewiß iſt, des ſelbſtſtändigſten und an ſich erreichbarſten von allen Gütern, — giebt ſich das höchſte Gut zum vollen ſubjektiven Genuſſe ſeiner eignen Vollkommenheit, weil es ganz in ſeine Geſinnung und ſeinen Willen eingegangen iſt, und ihn nach ſich umgeſchaffen hat. Aber auch objektiv wird ihm der unverkürzte Antheil am höchſten Gute, ſofern er durch jene Geſinnung ſich zum weſentlichen Gliede der Gemeinſchaft erhoben, in der es allein verwirklicht werden kann, und ſofern er das Bewußtſein dieſer ſeiner abſoluten Bedeutung hat.

Es iſt daſſelbe Bewußtſein, welches Kant als das der ſittlichen Würde und Selbſtachtung bezeichnete, der unabtrennlichen Begleiterin der ſittlichen Geſinnung, und in dem er vielmehr jene im Selbſtgefühle hervortretende Genüge und Vollendung, die innere, von jeder äußerlichen Beziehung unabhängige Glückſeeligkeit hätte finden können, im Gegenſatze zu der von ihm allein bezeichneten äußern Glückſeeligkeit, zu welcher noch äußerlich angemeſſene Umſtände hinzukommen müſſen, — ein Gegenſatz, welcher zugleich ihn nöthigte, die Erreichung des höchſten Gutes für den Menſchen bis auf ein künftiges Leben zu vertagen. — So iſt vielmehr der Begriff des höchſten Gutes ein wahrhaft diesſeitiger, ergreifbar geworden auch in der ſchlichteſten und unmittelbarſten Geſtalt des Berufes oder des praktiſchen Lebens, ſo-

Digitized by Google

bald nur die ſittliche Geſinnung ſich rückhaltlos darein verſenkt, und das Bewußtſein hat von der unendlichen Bedeutung einer jeden ächt ſittlichen That.

Hiermit iſt allerdings nach unſerer Ueberzeugung das höchſte Ziel der Ethik, auch als philoſophiſcher Wiſſenſchaft, aufgeſtellt: der Einzelne, nach ſeiner innern Individualität, wie nach ſeiner äußerlichen individuellen Lage, iſt völlig über ſich verſtändigt, er erkennt, wie er auch im Kleinſten das Ganze und Ewige ergreifen könne. Auch ſeine Geſinnung iſt mit jeder Geſtalt des Lebens verſöhnt, weil er ſich bewußt iſt, die Pflicht, ſein Handeln, auf vollkommene Weiſe in jeder verwirklichen zu können. Aber auch die allgemeinen Geſtalten des ſittlichen Univerſums, der Staat und die Kirche, werden erſt von hieraus in ihrer Wahrheit erkannt; der Einzelne hat ſich nicht ihnen zum Opfer zu bringen, ſie werden vielmehr als diejenigen ſittlichen Formen nachgewieſen, in welchen allein ſeine wahre Perſönlichkeit, die in ihm ſich individualiſirende Idee des Genius, ihre freie Wirklichkeit und Selbſtgenüge finden kann, wenn in beiden, in Staat und Kirche, ihr abſoluter Zweck erreicht ſein ſoll, der nämlich, vollkommene Mittel zu ſein zur Verwirklichung jeder Perſönlichkeit in ihrer wahren geiſtigen Bedeutung, womit zugleich das vereinende, wahrhafte Gemeinſchaft fördernde Element in ihnen verwirklicht wäre. Nach Löſung dieſer Aufgabe durch eine umfaſſende Güterlehre, kann die Ethik nur übergehen in eine Philoſophie der Geſchichte, um in dem ſcheinbar willkührlichen Gange der Weltgeſchichte den teleologiſchen Proceß jener Verwirklichung nachzuweiſen. —

Wir bekennen nun unſere Ueberzeugung, daß Schleiermachers Ethik zu unſerer Zeit zuerſt dieſe umfaſſende Behandlung der praktiſchen Philoſophie angebahnt habe und in dieſe Anbahnung, in das von ihr aufgeſtellte Princip, iſt ihre eigentliche Leiſtung zu ſetzen, mag auch zugeſtanden werden müſſen, daß der erſte Wurf ihrer (noch dazu auch äußerlich nicht zur Vollendung gekommenen) Ausführung nicht in allen Theilen, ſelbſt nicht in

den fundamentalen Beſtimmungen, gelungen ſei. Am Wenigſten aber kann man, wie dieß hier und da verſucht worden iſt, einzelne Bruchſtücke aus jener geſchloſſenen Idee des Ganzen ablöſen, um ſie einem andern Ganzen einverleiben zu wollen. Das Weitere der Kritik muß nun ſein, die eigentliche Ausbeute, welche ſeine Vorgänger, Kant und Fichte, auch für die Ethik der Gegenwart hinterlaſſen haben, dieſer zu bewahren, ebenſo der Leiſtung Hegels ihre eigenthümliche Stelle im Ganzen der gegenwärtigen Aufgaben einer praktiſchen Philoſophie anzuweiſen. Ueberhaupt müſſen wir diejenigen Principien der praktiſchen Philoſophie näher kennen lernen in ihrem Verhältniſſe zu einander und zu Schleiermacher, welchen dieſer theils direkt und mit Bewußtſein, wie dem Kantiſchen und Fichte'ſchen, theils indirekt und nur mittelbar, wie dem Hegel'ſchen, ſich entgegengeſetzt hat, um über das innere Verhältniß aller zu einander eine umfaſſende Einſicht zu gewinnen.

In Bezug auf ſein Princip ſtellt ſich Schleiermacher nämlich in die Mitte zwiſchen die beiden für ſich gleich einſeitigen Gegenſätze, nach welchen, vor ihm und bis auf ihn hin, am Entſchiedenſten die Behandlung der praktiſchen Philoſophie ſich getheilt hat, entweder nur Tugend- und Pflichtenlehre zu ſein, und die Güterlehre in unvollſtändiger Beiläufigkeit der Pflichtenlehre einzuverleiben, oder zu ihrem Hauptinhalte die allgemeinen Formen der Gemeinſchaft zu machen, und ſie ſolchergeſtalt auf die Lehre vom Staat zu begränzen, d. h. ſie zur bloßen Güterlehre herabzuſetzen, und nicht einmal dieſe vollſtändig zu behandeln. Jeder erkennt, daß der erſte Gegenſatz in Kant und Fichte, dieſer in Hegel ſeinen Repräſentanten findet. Schleiermacher hat der Ethik dadurch eine umfaſſendere Aufgabe und eine neue Wendung gegeben, daß er Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre in gleichmäßiger Ausführung und aus Einem Principe behandeln wollte, dergeſtalt, daß in jeder dieſer Formen dieß Eine Princip ſich vollkommen, aber eben damit in wechſelſeitig ſich entſprechendem Ausdrucke zeigt. Ohne Zweifel iſt hiermit der richtige und umfaſſende Geſichtspunkt aufgeſtellt, welchen von nun an die Ethik nicht mehr

Digitized by Google

wird aufgeben dürfen, ſchon deßwegen nicht, weil erſt von ihm aus eine vollſtändige kritiſche Einſicht in den Grund der bisherigen Ungenüge möglich iſt. Davon iſt aber die weitere Folge unabtrennlich, dieſe kritiſche Einſicht an Schleiermachers eigener Ausführung zu erproben; er wird ſich am Erſten dem Maaßſtabe einer von ihm aufgeſtellten Idee der Ethik unterwerfen müſſen.

Die Eine Behandlungsweiſe derſelben, wie ſie dem zuerſt bezeichneten Gegenſatz entſpricht, begnügt ſich damit, die Ethik als die Lehre von der tugendhaften Geſinnung und dem pflichtmäßigen Handeln zu betrachten, und richtet darauf ihr Hauptaugenmerk, durch ſittliche Vorſchriften und Pflichtgebote den Trieben und Leidenſchaften gegenüber eine unfehlbare Richtſchnur des Handelns feſtzuſtellen. Die Vorausſetzung iſt dabei, daß die Triebe, die natürlichen Neigungen und Anlagen, kurz Alles, was in Geſtalt des Naturells auf unmittelbare Weiſe den Willen antreibt, nur als ein dem Sittlichen Aeußerliches, ihm nicht Gemäßes, lediglich von ihm zu Beſchränkendes betrachtet werden müſſe.

Hierdurch iſt die Form des Willens, daß er der geiſtige, ſelbſtbewußte ſein müſſe, um der ſittliche zu ſein, zum einzigen Kriterium des Sittlichen erhoben worden, mit völligem Abſehen von dem möglichen Inhalte deſſelben. Die Neigung entſcheidet nicht, ſondern das Bewußtſein der Pflicht; jene wird vielmehr, als an ſich bedeutungslos, aufgehoben, was richtig iſt, ſofern die Neigung ihrem Inhalte nach aus dem bloß ſinnlichen Triebe oder der perſönlichen Selbſtſucht des Subjekts hervorgeht: falſch aber, oder nur abſtrakt, ſofern Neigung überhaupt entſteht, wo der Inhalt oder Zuſtand des Bewußtſeins mit dem Selbſtgefühle des Subjektes verſöhnt iſt. Sofern nun die ſittliche Geſinnung nichts dem Weſen des Subjekts Widerſprechendes, vielmehr das allein ſeinem Begriffe Entſprechende iſt (ein Moment, der wenigſtens als weitere Konſequenz auch im Kantiſchen Moralprincipe liegt, indem Kant die Idee des Sittlichen als das ſchlechthin Vernunfturſprüngliche im Menſchen, als das aprioriſche Geſetz ſeines Willens, nachgewieſen hat, — der aber ausdrücklich erſt von Fichte ausgeſprochen, und in ſeiner ſpäteren Sittenlehre, in Schilderung

Digitized by Google

des Weſens der Sittlichkeit, mit höchſter Energie dargeſtellt worden iſt): ſo kann die Pflicht nicht nur, ſondern ſoll zugleich Inhalt ſeiner Neigung ſein; d. h. das Subjekt hat ſich nur inſofern zu dem ihm angemeſſenen ſittlichen Bewußtſein, zur ächten ſittlichen Geſinnung erhoben, als jene mit der Neigung völlig verſöhnt iſt. Weil jedoch die Sittlichkeit, indem ſich ihr allgemeiner Charakter nur daran entſcheidet, auf welche Weiſe das ſittliche Subjekt im eigenen Bewußtſein ſich ergreift, d. h. welches ſeine Geſinnung iſt, eben damit nur durch Stufen des Bewußtſeins ſich zu entwickeln vermag: ſo können auch in wahrhaft ſittlichem Bewußtſein Neigung und Pflicht noch im Widerſtreite mit einander ſtehen, oder in dieſen zurückfallen, was immer erſt die Form der werdenden Sittlichkeit iſt. Die ſittliche Cultur und, ihr entſprechend, die Ethik muß aus dieſem Zwieſpalte vielmehr zur Einheit fortgehen; — was längſt erkannt und in den verſchiedenſten Geſtalten, ſelbſt durch das bekannte Spottwort der Schiller'ſchen Xenien, gegen Kant geltend gemacht worden iſt. Es gilt indeß zugleich, und jetzt mehr als je, die eigenthümliche Berechtigung auch jener Kantiſchen Unterſcheidung feſtzuhalten, und nicht ſchwinden zu laſſen gegen laxere oder minder entſchiedene ethiſche Beſtimmungen.

Indem Kant nämlich zum entſcheidenden Kriterium der ſittlichen Geſinnung machte, daß Pflicht und Neigung zwar im Zwieſpalte ſein können, dieſe aber überwunden ſeyn ſolle: hat er den rigoriſtiſchen Standpunkt in der Moral, immerhin den, welcher ſeine Berechtigung nie verliert, nur zum abſoluten und ausſchließenden gemacht; daher es auch durchaus folgerichtig von Kant war, den Begriff der Heiligkeit (welche die abſolute Einheit von Pflicht und Neigung wäre), dem Menſchen abzuſprechen. Er hat nicht Unrecht damit, iſt nicht zu widerlegen, oder eine ſeiner Beſtimmungen aufzugeben, ſondern ſeine an ſich hochſtehende und vom reinſten ſittlichen Adel in ihm ſelber zeugende Auffaſſung der ethiſchen Geſinnung iſt nur noch in die höchſte, allvermittelnde und verſöhnende fortzuführen. Die chriſtlich moraliſche Praxis, wie ſie ſich im Mittelalter ſo eigenthümlich als energiſch ausgebildet hatte,

Digitized by Google

ſah darüber tiefer: ſie hat in der Askeſe, in der Buße des unbedingten Gehorſams, im unbedingten Befolgen der Pflicht, bloß aus dem formellen Intereſſe, ſeinen reinen Willen daran zu bethätigen, mit Recht nur eine Zwiſchenſtufe erblickt, um das Bewußtſein von der ſelbſtſüchtigen Neigung zu reinigen, und zu dem Standpunkte der freien Neigung zu erheben. Daher bleibt es ſogar eine erfahrungswidrige Behauptung, den Standpunkt der Pflicht und den der freien Neigung für unverträglich mit einander, oder beide für wechſelſeitig ſich ausſchließende zu halten. Wohl kann es ſein, daß der letztere ſchon erreicht iſt, und das ſittliche Handeln des Subjektes das Gepräge der vollen, nur in ihm ſich befriedigenden Begeiſterung trägt, während doch ein einzelnes Verhältniß, ein beſtimmter Conflikt, ihm das ſtärkſte Ankämpfen gegen pflichtwidrige Willkühr und die ſchwierigſte Selbſtverläugnung auferlegt; an dem Auftauchen dieſes Gegenſatzes und an dem Wiederverſchwinden dieſer Spannung im ſittlichen Bewußtſein bewährt ſich gerade, daß nur die mit der Pflicht verſöhnte Neigung zur Reife und Ruhe der ſittlichen Bildung gelangt iſt.

Daß alle dieſe Punkte von der Kantiſchen, wie von der ſonſtigen, daran ſich anſchließenden Moral ganz übergangen oder unerledigt geblieben ſind, davon iſt der Grund kaum anderswo zu finden, als in dem Mangel einer vollſtändig ausgeführten Lehre vom Weſen des Willens, die, als Theil einer Lehre vom menſchlichen Geiſte, der Ethik die fundamentale Einſicht als Grundlage zu überliefern hätte, daß der vollkommene Wille weder im Widerſtreite gegen die Triebe, noch in der bloßen, formellen Pflichtmäßigkeit des Handelns zu ſuchen ſei, ſondern in dem Erfülltſein mit einem geiſtigen Gehalte, einer in ihm ſich individualiſirenden Idee, deren begeiſterndes Intereſſe alle zerſtreuten Neigungen und Triebe in ſich concentrirt, und ſo das Subjekt und ſeinen Willen zu einem in ſich einigen und völlig befriedigten macht. Wir laſſen für jetzt die Frage noch unentſchieden, ob Hegel oder Schleiermacher dieſen Begriff des Willens in einer vollſtändigen Deduktion aller ſeiner Beſtimmungen gefunden, und ſo das höchſte Ziel, in welches eine Tugend- und Pflichtenlehre auszulaufen hat, nach-

gewieſen haben: hier iſt nur daran zu erinnern, daß von **Kant** dieß nicht geſchehen ſei. Dagegen kennen wir unter den wiſſenſchaftlichen Darſtellungen der Ethik aus der Gegenwart keine, welche dieſen Punkt, den Begriff der ſittlichen Geſinnung und des ſittlichen Willens, als Verwirklichungsform der **Idee** im individuellen Geiſte, und damit als einzigen Grundes des wahren Ich und einer ſubſtantiellen Perſönlichkeit deſſelben, mit ſolcher Klarheit und Entſchiedenheit ausgeſprochen hätte, als **Fichte's** nachgelaſſene Sittenlehre. Dieſe gehört in den gegenwärtigen Zuſammenhang, wiewohl in ihrem Betreff wieder zu bekennen iſt, daß der Begriff der Idee, als des Grundes des wahren Ich, ſelber bei ihr abſtrakt geblieben, nicht ſich zu einer erſchöpfenden Ideenlehre ausgebildet hat, die dann zugleich eine Lehre von den vollſtändigen Formen des Genius geworden wäre. Aber ſie hat dieß beſtimmte Bewußtſein ihrer Gränze: ſie lehrt, wie die Idee in jedem Ich ſich individualiſire, ſei a priori ſchlechthin unerkennbar, und nur in dem Selbſtbewußtſein jedes Ich, welches der Idee ſich hingebe, auf durchaus individuelle Weiſe zu **erleben**. Dieſe richtige und weſentliche Erwägung ſchließt aber nicht den andern Satz aus: daß die Formen der Idee nach den Grundrichtungen des erkennenden, fühlenden und wollenden Ich ſich müſſen erſchöpfen, und ſo auch die Hauptgebiete der ſittlichen Thätigkeit ſich vollſtändig angeben laſſen, was die Grundlage einer (hier gleichfalls fehlenden) Güterlehre ſein würde. So können wir **Fichte's** Sittenlehre in dieſer Geſtalt als weſentliches Glied in der gegenwärtigen Fortbildung der Ethik bezeichnen, zugleich als die höchſte Spitze und wahrſte Konſequenz der mit **Kant** beginnenden Richtung in dieſer Wiſſenſchaft.

Ihr Princip hat ſie ſelbſt auf das Einfachſte ausgeſprochen: Die göttliche Idee, die abſolute Erſcheinung Gottes in der abſoluten Form des Bewußtſeins, iſt **Grund der Welt**, mit dem **Bewußtſein**, daß ſie es ſei; ſie ſetzt in der Natur (als der leeren, formalen Erſcheinung) und in den durch den **Rechtsbegriff** begründeten Verhältniſſen der freien Iche zu einander (welche Verhältniſſe hiermit nur als die Bedingungen zur eigentlichen Welt, und als

nichts mehr begriffen werden), eine überſinnliche Ordnung der Dinge, eine Welt der Sittlichkeit, die Freiheit der Iche ergreifend und ſich unterwerfend, ſo daß dieſe nun die Darſteller des göttlichen Inhalts, der Ideen, in der dadurch mit Inhalt erfüllten und erſt darin ihren Zweck erreichenden Natur werden, ebenſo, wie die Iche nicht minder erſt in dieſer Freiheit und dem Bewußtſein derſelben ſich über das bloß formelle Selbſtbewußtſein zur eigenen Realität erheben.

Die Sittenlehre iſt nun die bloße Analyſe dieſes Bewußtſeins des Ich, Werkzeug der Ideen zu ſein: der ſittlichen Geſinnung. Darin beſteht aber das Weſen der Sittlichkeit, lediglich Ausdruck der Verwirklichung der Ideen im Willen zu ſeyn. Es iſt kein bloßes Wollen der Pflicht, um der Pflicht willen, indem ſich durch Selbſtverläugnung das Ich ſtets von Neuem ihr unterwirft: ſein Selbſt iſt vielmehr ihm verſchwunden in der Liebe der Idee, der wahre Charakter des Sittlichen iſt Selbſtloſigkeit; an die Stelle des nichtigen Selbſt und ſeiner Antriebe iſt der Inhalt der Idee, der Erſcheinung Gottes getreten, und in der Begeiſterung, mit welcher dieſe im Ich Perſönlichkeit und Selbſtgefühl erlangt, iſt auch ein- für allemal jener ſonſt endloſe Kampf des Selbſt zwiſchen der Neigung und der Pflicht verſchwunden, Einheit und Harmonie im Selbſtgefühle eingekehrt. Hiermit wird dem Ich keine andere Realität und Wahrheit zugeſtanden, als die es erlangt, indem die Idee es ergreift, Perſon in ihm wird, und es zum eigenthümlichen Gliede macht jener Gemeinſchaft der Iche, in der ſich das Eine, ewige Bild Gottes darſtellt. Nur ſo kommt ihm ſelbſt auch Ewigkeit und unvergängliche Dauer zu, während es von Seite ſeines natürlichen Daſeins und der darin ſich regenden Willkühr, bloße formale Erſcheinung iſt, und der Scheinwelt, wie die Natur, angehört.

Deßhalb hat die gegenwärtige (zeitliche) Daſeinsform, dem künftigen Leben gegenüber, nach Fichte keine andere Bedeutung, als zuerſt nur dieß wahre Ich und die daſſelbe verwirklichende Geſinnung, die reine Sittlichkeit, in Allen zu entwickeln. Jedes Pflichtgebot kann hienieden, „ob der Einzelne es wiſſe oder nicht",

Digitized by Google

nur darauf gerichtet ſein, die Sittlichkeit der Andern zu fördern. Der Sittliche will die Sittlichkeit Aller, als „eines geſchloſſenen Syſtemes.“ Sein eigenes ſelbſtbewußtes Handeln kann nur jene zum Ziele haben. Aber darum muß der Sittliche wollen, daß dieſes Syſtem ſich ſchließe, und er weiß, daß es ſich ſchließen müſſe, wiewohl er auch weiß, daß es ſich nicht ſchließen könne, bis nicht alles individuelle Bild in einem gemeinſam anſchaulichen Leben erſchienen, jede Perſönlichkeit entwickelt iſt durch und innerhalb der ſittlichen Gemeinſchaft. Er weiß darum, daß es mit dieſer Welt, in der ſtets neue Individuen in die Reihe treten, mit dieſer Welt des Geborenwerdens und Sterbens, einmal ein Ende nehmen, und zu der Welt kommen müſſe, in der das nun zur Einheit vollendete Geſchlecht ſein eigentliches Geſchäft treibt, das abſolute, vollendete Bild in ſich zu realiſiren; zu der ewigen Welt der göttlichen Erſcheinung, um welcher willen die gegenwärtige, als ihre Bedingung, ganz allein da iſt. Die ſittliche Gemeine, alle Formen ihrer Gemeinſchaft dieſer ſittlichen Idee gemäß umſchaffend, bringt den Vernunftſtaat hervor. Wie dieſer aus den gegebenen Staatsformen, nur durch Freiheit, aber nach einem ſicher wirkenden Geſetze im Gange der Weltgeſchichte, allmählich ſich realiſire, und ſo die Welt der zeitlichen Erſcheinung unfehlbar ihrem Ziel entgegenführe, durch Verwirklichung des ſittlichen Willens in Allen das ewige Reich Gottes zu begründen: dieß zeigt Fichte, den Gegenſatz von Freiheit und Nothwendigkeit durch Betrachtung der weltgeſchichtlichen Erſcheinungen ſelber löſend, und ſo den Begriff der Vorſehung begründend, in dem Abriſſe einer Philoſophie der Geſchichte, welche er Staatslehre, oder „über das Verhältniß des Urſtaates zum Vernunftreiche“ genannt hat.

Hiermit iſt nun, ſo müſſen wir urtheilen, das Princip der praktiſchen Philoſophie von Einer Seite vollendet: der höchſte Begriff der Sittlichkeit, vereinigend das Bewußtſein der Neigung und der Pflicht, iſt mit Klarheit und Energie ausgeſprochen. Aber darin wird zugleich das wahrhafte Weſen der Perſönlichkeit nachgewieſen: dieſe kann nur in der Sittlichkeit zur vollen Erſcheinung

kommen; umgekehrt, wo die wahre Perſönlichkeit ſich verwirklicht, da erzeugt ſie ächte Sittlichkeit. Hierdurch hat ſich der Begriff des Genius, des Ergriffenſeins des Ich von der Idee auf durchaus eigenthümliche Weiſe, worin eben das Weſen der Perſon beſteht, in ſeiner univerſalen Bedeutung gefunden. Dieſe Perſönlichkeit aber iſt zugleich das wahrhaft Vermittelnde, Gemeinſchaft Fördernde unter den Ichen: jedes wird ſich darin ſeiner ergänzenden Gemeinſchaft mit allen andern bewußt. Die Ethik iſt dadurch auf den Begriff der Perſönlichkeit gegründet, dieſer ſelbſt aber an die tiefſten metaphyſiſchen Principien geknüpft, und in ſeiner Wahrheit gerettet. Dieß Ich iſt nicht mehr, wie bei Hegel, vorübergehender Moment im unendlichen Selbſtverwirklichungsproceſſe der abſoluten Vernunft; denn ſeine Eigenthümlichkeit, ſein Genius, macht es gerade zum ergänzenden Gliede der Gemeinſchaft Aller, des ewigen Bildes Gottes, in welchem kein Wandel und kein Vergehen iſt. —

Um ferner ein anderes Eigenthümliche jenes gemeinſamen, Kant'ſchen, Standpunktes zu bezeichnen: es fehlt hier der Ethik faſt durchgehends eine ſelbſtſtändige Behandlung der Güterlehre. Die objektiven Geſtalten der ſittlichen Gemeinſchaft, Familie, Staat, Kirche, werden zwar in die Pflichtenlehre hineingezogen, indem da von Pflichten des Gatten, des Vaters, des Bürgers, des Laien und des Geiſtlichen, u. dgl. die Rede iſt. Dennoch erſcheinen jene Formen dabei nicht als die nothwendige Selbſtgeſtaltung aller ſittlichen Gemeinſchaft, eben darum als ſittliche Güter, welche allein auch den Pflichten ihren Inhalt und die Sphäre ihrer Verwirklichung geben können, in deren Geſammtheit erſt Tugend und Pflicht ihr Daſein erhalten, ohne dieſelben aber eine unreale Abſtraktion ſein würden, — ſondern es bleibt bei dieſer Behandlung, wo an ihnen gleichſam nur beiſpielweiſe gezeigt wird, wie der Sittliche ſich in den gegebenen Lebensverhältniſſen zu benehmen habe, der nothwendige Schein, als ſeien ſie etwas Unweſentliches, Accidentelles an der Sittlichkeit, als könne das ſittliche Subjekt ſeine Geſinnung und ſein Handeln auch außer denſelben, etwa an der Hohlheit ſubjektiv erfon-

Digitized by Google

nener ſittlicher Ideale bethätigen. Hierin iſt die Idee der Sittlichkeit nur auf formelle Weiſe beſtimmt, — ja in Entzweiung mit der Wirklichkeit gelaſſen: in doppelter Hinſicht. Im Subjekt bleibt ſie unvermittelt mit dem Naturell und den Trieben, während jedes der Güter eine beſtimmte Richtung des Naturells und ſeiner Triebe, aber ethiſirt, durch den Begriff der ſittlichen Gemeinſchaft vergeiſtigt, darſtellt. Bei dieſem Mangel bleibt daher Nichts übrig, als die Sittlichkeit für die Negation des Triebes zu erklären.

Innerhalb der Geſammtheit ſodann läßt ſie das Subjekt nur als Vereinzeltes ſtehen, in der abſtrakten Identität einer wirklichkeitsloſen ſittlichen Geſinnung, die ſich nicht zur Perſönlichkeit geſtalten kann in dem oben bezeichneten Sinne dieſes Wortes, für welche daher das wahre Princip der Gemeinſchaft noch nicht gefunden iſt. Jedes ſittliche Subjekt ſcheint nach dieſer Anſicht ſchon für ſich vollendet zu ſein, es ſteht nur neben den andern; während es nur in der Ergänzung mit ihnen, auch als ſittliches, ſeine wahre Bedeutung erhalten kann.

Hiermit glauben wir nun die Gränzen des Princips bezeichnet zu haben, in welchen die Moral in gewöhnlichem Sinne, auch die chriſtliche Moral, behandelt worden iſt. Man hat jene Bedenken von mehr als einer Seite außerhalb ihres Kreiſes ausgeſprochen, ohne daß ſie es ſich hätte ſonderlich anfechten laſſen, noch weniger, ohne daß eine gründliche Erweiterung und Umgeſtaltung ihrer Principien eingetreten wäre, mit Ausnahme des ſchon angegebenen Schleiermacher'ſchen Entwurfes. In jener hergebrachten Regel der Behandlung läßt ſich vielleicht noch die doppelte Weiſe unterſcheiden: entweder handelt es ſich darum, wie bei Kant und in der zahlreichen Nachfolge von Bearbeitungen der Moral, welche von ihm ausgegangen ſind, mit Vorwaltenlaſſen des Pflichtbegriffes, allgemeingültige Maximen feſtzuſtellen, nach denen alle Handlungen der Form dieſes Begriffes gemäß werden; wie nach der Kantiſchen Formel: immer ſo zu handeln, daß die Maxime der Handlung als Geſetz für alles Handeln betrachtet werden könnte: — oder es wird der Begriff der Tugend, der ſittlichen Geſinnung, zum vorwaltenden gemacht, wenn, wie in der chriſtlichen Moral,

Digitized by Google

die Liebe Gottes und des Nächſten als Princip alles Wollens und Handelns erklärt und daraus die Pflichtenlehre abgeleitet wird. In beiderlei Auffaſſungsweiſe hat die Sittenlehre nur einen Theil ihrer Aufgabe gelöſt: ſie iſt Lehre vom ſittlichen Bewußtſein in ſeiner reinen, allgemeinen Form; aber ſie zeigt es nicht realiſirt zu einer ſittlichen Welt, nicht als den Quell einer ſittlichen Gemeinſchaft Aller, welche ſich immer vollendeter aus ihm verwirklichen ſoll.

Nur den direkten Gegenſatz zu jenem, und weiter noch Nichts, bildet das andere, das Hegel'ſche Princip der praktiſchen Philoſophie: dieſe könnte als ebenſo einſeitige oder ausſchließliche Güterlehre bezeichnet werden; aber auch dieſe vielleicht, wie ſich zeigen wird, nicht in Vollſtändigkeit oder in richtiger Aufweiſung des abſoluten Endzwecks, in welchem alle Güter ihr höchſtes Ziel und ihre wahrhafte Beſtimmung finden. Der Grund davon iſt ſchon angedeutet: weil der Hegel'ſchen Philoſophie des Geiſtes überall der wahre Begriff der Perſönlichkeit fehlt. Für Hegel iſt der Wille, ſeiner Subſtanz nach, das nur Allgemein, dem allgemeinen Denken gleich. Die abſolute Vernunft, der ſubſtantielle Geiſt, giebt ſich ſeine an und für ſich ſeiende Beſtimmtheit, indem ſie die individuelle Partikularität der einzelnen Subjekte auch von Seite ihres Willens in die eigene vernünftige (denkende) Allgemeinheit aufhebt. Jene, als der allgemeine Wille, vollzieht ſich in ihnen, nicht ſie ſelber nach ihrer Partikularität oder Perſönlichkeit, welche nur der nichtigen und zufälligen Seite ihres natürlichen Daſeins angehört. So iſt der wahre (rechtliche, wie ſittliche) Wille, nach einem dieſen Standpunkt treffend bezeichnenden Ausdrucke Hegels, lediglich „das im Willen ſich durchſetzende Denken" (Rechtsphil. §. 21. S. 57, vgl. §. 20—24), dieſe im Willen, welcher nur darum ein freier iſt, von der Partikularität ſich reinigende Allgemeinheit des Denkens.

Zunächſt könnte ſcheinen, daß hiermit nur daſſelbe formale Princip zum höchſten der Sittlichkeit gemacht worden ſei, welches ſich ſchon bei Kant uns ergab. Das im Willen ſich durchſetzende Denken — was iſt es anderes, als Kants Maximen, des Han-

delns, die zugleich als Geſetze alles Handelns, als allgemeiner Begriff deſſelben, gelten können? Ebenſo iſt nicht zu läugnen, daß das rigoroſe Verwerfen der natürlichen Eigenheit des Ich bei Hegel, als des völlig Unberechtigten und werthlos beiher Laufenden an der ſubſtantiellen Allgemeinheit des Willens, eine Parallele mit Fichte's Lehre darbietet von der Nichtigkeit des Ich und ſeiner natürlichen Unmittelbarkeit, und weder dort, wie hier, läßt ſich in dieſer ausſchließlichen Auffaſſung die Rückwirkung einer mangelhaften pſychologiſchen Grundlage kennen. Dennoch, daß bei Hegel das nächſte Reſultat und die ganze Behandlung der praktiſchen Philoſophie völlig andere ſind, hat darin ſeinen entſcheidenden Grund, weil es für ihn nicht mehr, wie für Kant, ein Princip der „Autonomie" im Subjekte giebt, an welches ſich jene „Maximen" richten, und welches nur dadurch ſittlich wird, indem es ſie ſelbſtſtändig in die Form ſeines Willens aufnimmt. Für Hegel vielmehr, — der Gegenſatz iſt in ſeiner Schärfe auszuſprechen — bleibt das eigentlich Thätige in jenem Verſittlichungsproceſſe die allgemeine Macht der Vernunft, nicht das (ſittliche) Subjekt.

Für ihn daher kann die Hauptaufgabe der praktiſchen Philoſophie nicht mehr darin beſtehen, wie für Kant und für Fichte, nachzuweiſen, wie ſich das einzelne Subjekt in jene Geſinnung hinaufzuläutern habe, und welches die allgemeinen Kriterien des ſittlichen Handelns für daſſelbe ſeien, denn einen autonomen Quell des Handelns erkennt Hegel in jenem gar nicht an: er kennt nur Freiheit, nicht freie Geiſter. Nur das kann ihm Inhalt der praktiſchen Philoſophie ſein, zu zeigen, was jene Freiheit, jener allgemeine Wille des Weltgeiſtes erzeuge: der reale Aufbau, die objektive Geſtaltung des ſittlichen Univerſums aus jenem allgemein individuellen Thun des Weltgeiſtes; — der Schwerpunkt der Unterſuchung fällt auf die andere Seite, nach der Güterlehre hin. Dagegen ohne Intereſſe, ja faſt überflüſſig iſt die Frage, wie ſich das Subjekt zum Gliede dieſer univerſalen Verwirklichung machen könne, oder machen ſolle. Die abſolute Macht des Weltgeiſtes ſorgt ſchon ſelbſt dafür, ſich die geiſtigen Mittel ſeiner Verwirk-

lichung zu ſchaffen. Die Wiſſenſchaft hat auch hier nur das Zuſehen; ſie iſt das begreifende Anerkennen der allgegenwärtigen Vernünftigkeit dieſes Proceſſes.

Hiermit hat Hegel ebenſo entſchieden, nur nicht mit ſo deutlichem Ausdrucke und aus den nämlichen Gründen, wie Schleiermacher, die imperativiſche Form der Ethik, welche bei Kant die vorwaltende war, fallen gelaſſen. Der tiefſte Grund iſt auch hier derſelbe, welchen unſere Kritik des Hegel'ſchen Syſtemes in ſeinen andern Theilen als die abſolute Schranke ſeiner Weltanſicht bezeichnen mußte, das Stehenbleiben bei dem nur allgemeinen Begriffe des Geiſtes. Dieß iſt überhaupt theils zu zeigen, theils in ſeinen unmittelbaren Folgen für die ethiſchen Begriffe darzulegen.

Das Individuelle, Eigenperſönliche des Menſchen findet Hegel lediglich in der Zufälligkeit ſeiner Triebe, Neigungen und Leidenſchaften und dieſes natürliche, ſchlechte und geiſtloſe Element iſt ihm der Quell des ſubſtantiellen Unterſchiedes zwiſchen den Subjekten. Dieſe Individualität gilt ihm daher (mit Recht) als das ebenſo Werthloſe, Vergängliche, wie an ſich Unberechtigte; ſie hat vielmehr unterzugehen in der Allgemeinheit des denkenden Willens, welcher die unberechtigten Anforderungen dieſer individuellen Beſonderheit hinwegarbeitet. Den Begriff einer ethiſchen Individualität, nach welchem jener allgemeine denkende Wille nur in dem ſubſtantiellen Mittelpunkte der Perſon Geſtalt gewinnt und dieſe dadurch ihrer Eigenthümlichkeit gemäß ſich vollzieht, einen Genius in dieſem univerſellen Sinne erkennt er gar nicht an, nicht ſowohl weil er dieſe Idee zu widerlegen vermöchte oder ausdrücklich ſie verläugnete, als weil er ſie nicht kennt; weil er ſeine Begriffe vom Weſen des Geiſtes nicht bis zu dieſem Punkte entwickelt hat. Auch das ſittliche Subjekt iſt ihm daher an ſich ſelbſt ein ebenſo nichtiges und vergängliches Gefäß des in ihm ſich objektivirenden Geiſtes der Weltgeſchichte, wie das in ſinnlich leeren Begehrungen ſich abarbeitende Individuum. Auch jene Perſönlichkeit iſt bloß die Erſcheinung dieſes Allgemeinen, „Werkzeug in Bezug auf den ſubſtantiellen Gehalt ſeiner Arbeit" und ſeine „Subjektivität, welche ſein Eigenthum iſt, iſt die

Digitized by Google

leere Form der Thätigkeit" — „an dem ſubſtantiellen, unabhängig von ihm bereiteten und beſtimmten Geſchäfte." (Encykl. §. 551, vgl. Rechtsphiloſophie §. 344. 45.)

Somit iſt der Begriff eigentlicher „Autonomie", die Unterwerfung des Subjekts aus ſich ſelbſt unter das Sittengebot, worin Kant und Fichte das Weſen der Sittlichkeit beſtehen ließen, durch Heraushebung des vollſtändigſten Gegentheiles, bis auf die Wurzel ausgetilgt: nach Hegel giebt es ein ſo autonomiſches Princip im endlichen Geiſte gar nicht, mithin — der weitern Konſequenz iſt dann nicht auszuweichen, — auch kein eigentliches Soll für denſelben, ſondern die Sittlichkeit wird ihm auch nur durch ein von ihm unabhängiges Geſchehen des allgemeinen Willens zu Theil, wie er in dem allgemeinen Proceſſe ebenſo auch unberührt bleiben kann von dieſer höhern Weihe. Es ſind univerſelle Vorgänge, wo wir bisher individuelle Thaten zu haben vermeinten. Daher denn die letzte Folgerung Hegels: der ſubjektive Einzelwille muß, wenn er ſittlich ſein will, d. h. wenn er es iſt, oder ſich alſo im Selbſtbewußtſein erkennen ſoll, vielmehr in die ſubſtantielle Sittlichkeit, wie ſie im Volksgeiſte, in der Sitte, in der poſitiven Geſetzgebung des Staates verwirklicht iſt, ſich aufheben. Der Verſuch, ſich autonomiſch darüber hinaus- oder ihr entgegenzuſetzen (eigentlicher, das Ereigniß, daß es geſchieht und das Selbſtbewußtſein, welches ſich ſo gewahrt), iſt das Böſe, „die ſich als Abſolutes behauptende Subjektivität" (Rechtsphil. §. 141. 146. Dazu ſeine Lehre vom „Guten" und vom „Gewiſſen", §. 132, §. 136 u. 157.).

Deßwegen kann für Hegel aber auch nur der Staat die höchſte Verwirklichung des praktiſchen Geiſtes ſein, nicht die geiſtige Gemeinſchaft, welche ihren Ausdruck nur in der wahren Verwirklichung der Kirche findet. Für ihn giebt es nur eine Menſchheit, ein Collektivindividuum von gleichgültig ſich ſubſtituirenden Exemplaren, und ihr geiſtiger Proceß iſt nicht weniger nur ein Proceß an der Gattung und durch die an ſich bedeutungsloſen Individuen hindurch, wie im Leben der Pflanzen und Thiere es der natürliche iſt: denn gleichwie an dieſen die allgemeine Naturkraft

hindurchwirkt, ſo der allgemeine Weltgeiſt an jenen. Dieſer findet jedoch ſein genügendes Gegenbild ſchon in der vollkommen ausgeführten und ſich erhaltenden Maſchinerie des Staates; in dieſem erreicht er ſein höchſtes Werk (vgl. §. 257 u. 270 mit Anm. u. Zuſatz). Auch der Proceß der Weltgeſchichte läuft nur in dieſes Reſultat zuſammen. Principiell entgegengeſetzt iſt die Grundanſicht des Chriſtenthums: dieß kennt gar nicht das Collektivabſtraktum einer Menſchheit ohne Einzelne; nur in den Perſonen nach ihrer ungetheilten Subjektivität iſt ihm dieſe vorhanden. Sein abſoluter Zweck iſt, dieſe zur wahren Perſönlichkeit zu befreien oder die gefallene wieder herzuſtellen und bis in ihre äußerſte Entartung ihr rettend zur Seite zu bleiben; an dieſe richtet es ſeine Gaben; jede einzelne iſt ihr daher von unendlicher Bedeutung, wie von unbedingtem Rechte, welchem alles bloß Allgemeine zum Opfer gebracht werden muß. Die Anſtalt dazu iſt die Kirche, die, ſo lange ſie ihrem Geiſte getreu nicht zur Hierarchie entartet, ſich nur als dienende, als Mittel begreift, den geiſtigen Anforderungen auch des Einzelnſten gegenüber. Aber von hier aus kann auch der Staat nur als Mittel betrachtet werden: er hat die äußern Bedingungen vollſtändig zu verwirklichen, unter denen die wahre Perſönlichkeit und Freiheit jedes Einzelnen und die Gemeinſchaft Aller durch dieſelbe ſich verwirklichen kann, deren innerer Förderung die Kirche ſich widmet. Aber der Staat ſelber, ſeitdem er ein chriſtlicher geworden, betrachtet ſich faktiſch nicht anders, nach dem Sinne vieler Beſtimmungen, in denen er die Glaubens- und Gewiſſensrechte auch der Einzelnen, z. B. der Quäker, über ſeine eigenen allgemeinen Anordnungen ſtellt, in dem tiefen Bewußtſein, daß hier ein höheres Reich und Recht iſt, welchem er ſich unterwerfen muß. So hat Hegel, indem er dieſe Ordnung geradezu umkehrte, in ſeiner Rechtsphiloſophie nicht einmal den bereits praktiſch gewordenen Begriff des chriſtlichen Staates wiedergegeben, viel weniger das lange noch nicht von ihm erreichte Ziel gezeigt, um ſeinen abſoluten Zweck zu verwirklichen, den nämlich, durch die freie Gemeinſchaft Aller Jeden zur vollen Verwirklichung ſeiner (wahren) Perſönlichkeit zu verhelfen.

Es bedarf hier nicht weiterer Auseinanderſetzung, um im

Digitized by Google

Principe der Hegel'ſchen Rechtsphiloſophie die abſolute Schranke erkennen zu laſſen, mit welcher es ihr weder gelingt, den wahrhaften Begriff der Perſon feſtzuſtellen und den Umfang ihrer Güter zu erkennen, noch daher auch die Güterlehre vollſtändig auszuführen. So wenig wie das rechte Verhältniß der Kirche, wird die Stellung erkannt, welche Wiſſenſchaft und Kunſt in der freien Gemeinſchaft nach dem bezeichneten Sinne einnehmen. Hege hat in der Güterlehre, indem er nur bis zum Begriffe des Staates gekommen iſt, lediglich die univerſalen, aber äußerlichen Bedingungen der geiſtigen und ſittlichen Güter erſchöpft, welche er dennoch, mit offenbarer Umkehrung des wahren Verhältniſſes, als höchſtes, abſolutes Gut angeſehen wiſſen will. Von dieſer mißkennenden Ueberſchätzung des Staates hängen, als kaum vermeidliche Folgen, alle die weitern Uebelſtände ab, welche Hegels Rechtsphiloſophie im ganzen Entwurfe, wie in ihrer einzelnen Ausführung, nicht verbergen kann. In keinem Abſchnitte ſeines Syſtemes weniger als in dieſem hat er ſeine Dialektik zur wahren Objektivität und inhaltsgemäßen Entwicklung bringen können, wegen des Falſchen und Gezwungenen des ganzen Grundgedankens, die „Sittlichkeit" in den Begriffen des Staates aufgehen laſſen zu wollen.

Der erſte und der dritte Theil, „das abſtrakte Recht" und „die Sittlichkeit" überſchrieben, gehören trotz dieſer weiten Auseinanderſperrung auf das Engſte zuſammen, und machen ein Ganzes aus: ihr verwandter Inhalt zeigt dieß und die aufeinander folgende Entwicklung derſelben Gegenſtände in beiden: ſie ſind eine in ſich abgeſchloſſene Staatslehre, für welche der zweite Theil als ein völliges hors d'oeuvre zu betrachten iſt, das nicht nur fehlen könnte, ſondern herausgeworfen werden müßte, um den wahren Zuſammenhang zwiſchen den beiden Theilen herzuſtellen. Wie wäre auch ſonſt eine ſo abenteuerliche Anordnung erklärlich, das „Recht" im erſten, die „Rechtspflege" aber im dritten Theile unter dem Abſchnitte der Sittlichkeit (§. 209—229) abgehandelt zu ſehen, weit getrennt von dem allgemeinen Begriffe des Rechtes, das dem Begriffe des „Vertrages" (§. 72. ff.)

und des „Unrechtes“ (§. 82. ff.) zu Grunde liegt, da jene und dieſes doch nur zuſammen abgehandelt werden können? Und abermals, wie wäre erklärlich, die „geſetzgebende Gewalt“ des Staates (§. 298. ff.) von Neuem weit getrennt von beiden, auf die „Rechtspflege“ (§. 209. ff.) erſt folgen zu laſſen, da ſie vielmehr als Bedingendes ihr vorangehen ſollte, da nach dem wahren Zuſammenhange der Staat, als Verwirklicher des Rechts, es in einer erſchöpfenden Geſetzgebung auszuſprechen und hernach in der Rechtspflege es zu vollziehen hat. Dieſe beiden ſo weit nachkommenden Abſchnitte des dritten Theiles gehören alſo ihrer natürlichen Ordnung nach vielmehr in den erſten; aber auch nach ihrer innern Bedeutung: denn die Verwirklichung des Rechtes durch den Staat iſt noch keineswegs die der „Sittlichkeit“, wie es nach dieſer Darſtellung erſcheinen müßte, ſondern iſt nur die äußerliche, negative Bedingung dafür, daß innerhalb der rechtlichen Gemeinſchaft auch die ſittliche ſich erheben könne. Wie iſt es endlich zu ertragen, die „Polizei“ (noch dazu mit der „Korporation“ zuſammengeſtellt, §. 230. ff.), in der Bedeutung, daß ſie die öffentliche Sicherheit zu beaufſichtigen, die Perſonen (phyſiſche und moraliſche) in ihren „Rechten“ zu ſchützen und für ihre „Bedürfniſſe“ zu ſorgen habe (vgl. Zuſatz zu §. 236), — dieſen bloß äußern Dienſt im gemeinen Weſen unter dem Begriffe der Sittlichkeit abgehandelt und als eine der Bewährungen der Sittlichkeit des Staates bezeichnet zu ſehen, als wenn die Ausbildung und Vollendung polizeilicher Anordnungen jemals zum Maaßſtabe des ſittlichen Geiſtes eines Staates gedient hätten oder dienen könnten?

Der Umſtand, daß Hegel überall auf die ſittliche Grundlage des Staates hinweiſt, daß er zeigt, wie er ohne dieſe auch als Staat ſeinem Begriffe nicht gemäß ſei, übrigens eine der erfreulichſten und wichtigſten Seiten ſeiner Lehre, ändert indeß nichts an jenem Grundmißverſtändniſſe. Er wiederholt öfters, daß in der Familie, wie in der Korporation die beiden ſittlichen Grundlagen des Staates enthalten ſeien: „Heiligkeit der Ehe und Ehre in der Korporation ſind die beiden Momente, um die ſich die Desorganiſation des Staates dreht“ (§. 255.). Wohl: wenn

aber der Staat die Heiligkeit der Ehe, wie die Ehre (Ehrlichkeit, Sittlichkeit) in der bürgerlichen Gemeinſchaft zu erhalten, zu fördern ſtrebt, hat er dabei die Abſicht nur auf ſeine Erhaltung geſtellt, ſind es lediglich politiſche Gründe, weßhalb er es thut, oder iſt er nicht vielmehr darin, ſei es bewußtlos oder mit Bewußtſein, der dienende Vollſtrecker eines abſoluten, über ihn ſelbſt hinausgehenden Zweckes? Und mehr noch: begreift der wahre Staat ſich ſelber anders, denn nur als Mittel zu jenem, dem abſoluten Zwecke, der allgemeinen Sittlichkeit des Menſchengeſchlechts? Dieſer umfaſſende und allein wahre Geſichtspunkt bringt die Hegel'ſche Leiſtung auf ihre untergeordnete Bedeutung zurück, Rechts- und Staatslehre, Lehre von den Bedingungen der Sittlichkeit, nicht aber Sittenlehre zu ſein.

Was nun der zweite Theil über dieſe letztern eigentlich ethiſchen Beſtimmungen enthält, iſt ſchon unwillkührlich eingeengt und verſchiefſt worden durch die Beziehung auf das Ziel, dem das Ganze im dritten Theile zugeführt werden ſoll. Schon die undialektiſche Verknüpfung des zweiten Theiles mit dem erſten, der Begriffe des „Unrechts", des „Verbrechens" und der Strafe" mit der „Moralität" verräth es, daß von dort aus ein vollſtändiger Sprung in ein ganz entlegenes Begriffsgebiet ſtattfindet. Der Uebergang ſoll dadurch motivirt werden (§. 104.), daß die Partikularität des Willens, welche im „Verbrechen" zur Verwirklichung ausſchlägt, indem ſie ſich der vernünftigen Allgemeinheit widerſetzt, durch die „Strafe" in ihrer Nichtigkeit aufgewieſen und damit durch Negation der Negation das Affirmative geſetzt wird, daß die Perſon durch Selbſtbeſtimmung ſich jener Allgemeinheit gemäß mache. „Die im Verbrechen aufgehobene Unmittelbarkeit führt ſo durch die Strafe, d. h. durch die Nichtigkeit dieſer Nichtigkeit, zur Affirmation, — zur Moralität." — Dieſer moraliſche Standpunkt iſt „überhaupt, aber auch zunächſt der, inſofern der Wille nicht nur an ſich, ſondern auch für ſich unendlich iſt." Dadurch „wird die Perſon zum Subjekte" (§. 105.): „die Abſicht oder die Triebfeder der Selbſtbeſtimmung" macht hier die weſentliche Beſtimmung aus (§. 106 mit Zuſatz).

Digitized by Google

So unzweifelhaft richtig und ſo wenig neu dieß iſt; ſo enthält dennoch der ſo gefundene Begriff der Moralität durch den angegebenen Zuſammenhang mit der „Strafe“ und durch die verſuchte Deduktion: „daß die im Verbrechen aufgehobene Unmittelbarkeit durch die Strafe zur Affirmation, zur Moralität führe“, eine unvertilgbare Schiefheit, die geradezu ihn aufhebt. Bei Handlungen, die in das Gebiet der Moralität, nicht des Rechts fallen, entſcheidet allein „die Abſicht, die Triebfeder“: ſo ſagt Hegel, mit allen Moralphiloſophen ſeit Kant. Ebenſo: nur diejenigen Handlungen ſind moraliſche zu nennen, bei denen die Triebfeder eine reine, „uneigennützige“ iſt, wie Kant es ausdrückt; wie es Hegel bezeichnet: in der der ſubjektive Wille ſich zum „objektiven“ beſtimmt und ihm gleich iſt. Wird jedoch, wie hier, die Moralität (ihre „Abſicht und Triebfeder“) aus dem Uebergange von der Strafe her deducirt: ſo kann dieß nur heißen, daß die moraliſche Triebfeder urſprünglich aus der Strafe hervorgehe, d. h. in der Furcht vor derſelben liege, — was eben hieße, die Moralität aus einer unmoraliſchen Triebfeder herleiten! Wie ſich verſteht, iſt nicht dieſe, ſondern das Gegentheil Hegels Meinung: aber ſie müßte es ſein, wenn jener „Uebergang vom Rechte in die Moralität“ (§. 104.), welcher auf die bezeichnete Weiſe vollbracht wird, Wahrheit behalten ſoll, während er ſo ſich verräth als eine dem erſten Theile der Rechtsphiloſophie ſchlecht angefügte Uebertünchung, um die Unmöglichkeit zu verhüllen, von hier aus einen innern, ſachgemäßen Uebergang zu finden in die „Moralität“.

Der zweite Theil zeigt ſich vielmehr ſeinem Inhalte nach als ein ſchlechthin neuer, unmotivirt eingefügter: er iſt der fragmentariſche Verſuch einer Tugend- und Pflichtenlehre, ſogleich doch wieder beſchränkt durch die Rückſicht auf den folgenden Theil, wo der allgemeine Wille des Staates, des weltlichen gemeinen Weſens es iſt, der die Subſtanz des „Guten“ und den Inhalt auch des „Gewiſſens“ ausmachen ſoll. Das Gute iſt das Weſen des Willens in ſeiner Subſtantialität und Allgemeinheit; es iſt deßwegen ſchlechthin nur im Denken und durch das

Denken (§. 132.). Realiſirt aber wird es nur durch den frei dazu ſich beſtimmenden Willen; das Subjekt ſoll es (denkend) als das Gute erkennen und wollen: das „Gewiſſen" (§. 136, 137.). Das wahrhafte Gewiſſen iſt „die Geſinnung, das an und für ſich Gute zu wollen": es hat daher „feſte Grundſätze" und dieſe ſind ihm die objektiven Beſtimmungen und Pflichten. „Aber das objektive Syſtem dieſer Grundſätze und Pflichten iſt erſt auf dem Standpunkte der Sittlichkeit vorhanden" (§. 136.). Auf dem Standpunkte der „Moralität" iſt das Subjekt noch ohne dieſen objektiven Gehalt, beſitzt nur die formelle Selbſtgewißheit ſeines Willens, welche eben dadurch, wie im Folgenden gezeigt wird, in „Willkühr" und in das „Böſe" umſchlagen kann (§. 139.).

In dem eben ausgehobenen Satze iſt zunächſt die richtige, auch für die Ethik auf ihrem gegenwärtigen Standpunkte entſcheidende Betrachtung ausgeſprochen, daß das „Gewiſſen", daß Tugend und Pflicht nur in einem feſten, objektiven Gehalte, nicht in formellen Allgemeinheiten, wie reiner Geſinnung, Pflicht um der Pflicht willen u. dgl. ſich bethätigen können: daß mit Einem Worte die wahre Tugend- und Pflichtenlehre nur auf das vollſtändige Syſtem der ſittlichen Güter gegründet werden könne. Und inſofern iſt Hegels Hinweiſung auf den „Standpunkt der Sittlichkeit" ſeiner allgemeinen Intention nach richtig und verdienſtlich. Wie aber dieſer Standpunkt der Sittlichkeit ſelber von ihm ausgeführt worden iſt, mit bloßer Einſchränkung auf die Rechts- und Staatsbegriffe, dieß macht jene Lehre vom Gewiſſen, welches ſich nun in der „objektiven Sittlichkeit" des Staates gefangen geben ſoll, zur ſchneidendſten Karrikatur der Wahrheit. Hieraus würde folgen, daß der Einzelne und ſein „Gewiſſen", der „allgemeinen Sittlichkeit" gegenüber, welche ſeine Zeit und ſein Staat jeweilig in ſich verwirklicht hat, durchaus unberechtigt ſind, daß ſie vor ihr nur zu verſtummen haben. Jeder reformatoriſche Fortſchritt, welchen das „Gewiſſen" des Einzelnen, das gewiſſe Bewußtſein des „an und für ſich" Guten, im Widerſpruche mit ſeiner Zeit der Geſchichte eingepflanzt hat, müßte nach dieſem Principe als

gewiſſenloſe Willkühr geächtet werden; und in der That ſehen wir nicht ein, wie ſich jene weltgeſchichtlichen Thaten Einzelner gegen ihre Zeit, durch die allein Fortſchritt in die Geſchichte hineinkommt, von der „Willkühr, die eigene Beſonderheit über das Allgemeine zum Principe zu machen“, was Hegel als den Urſprung des Böſen bezeichnet (§. 139.), dem Weſen und Begriffe nach unterſcheiden ſollten! Mochten dieſe Grundſätze damals, als ſie zuerſt mit ſo harter Einſeitigkeit auftraten, in Oppoſition gegen manche unreife Staatsneuerer, einen relativen Werth und zeitweiſe Entſchuldigung finden, um das Gewicht der Meinung auf die entgegengeſetzte Seite zu werfen: in der Ethik ſelbſt können ſie nur von ſehr untergeordneter Wahrheit ſein, und Hegels Princip wird auch aus dieſem Grunde in der künftigen Ethik nur von ſehr beſchränkter Geltung bleiben können. Es hat ſich gezeigt: Hegel hat mit ihm nur einen Theil der Güterlehre gegeben. —

Zuletzt wird von den beiden bisher betrachteten Standpunkten der praktiſchen Philoſophie, dem gewöhnlichen, wie dem Hegelſchen, beſonders aber von jenem, in deſſen Bereich und Intereſſe dieſe Unterſuchung eigentlich einſchlägt, eine Frage ganz übergangen, die in den fundamentalen Unterſuchungen der Ethik ihren Platz finden müßte. Die Moral fordert, als etwas ſich von ſelbſt Verſtehendes, im unmittelbaren Bewußtſein Begründetes und darum ſchlechthin Berechtigtes, die Unterwerfung der Triebe und Neigungen unter den Pflichtbegriff, werde dieſer als Inhalt der Vernunft, oder Gebot des Gewiſſens, oder als Wille Gottes u. ſ. w. bezeichnet. Die doppelte Frage wird hier überſprungen: Warum kann die Unterwerfung gefordert werden? Dieß heißt zugleich: Woher die geiſtige Nöthigung dazu, noch dazu als eine ſo allgemeine, als eine ſolche, zufolge der wir in das Bewußtſein je des Andern hinein dieſe Unterwerfung fordern dürfen, ohne in der eigenen innern Beurtheilung deſſelben je fehlzugreifen? Der bloße Beweis von der Apriorität der ſittlichen Idee, wie Kant ihn gegeben, kann dazu nicht ausreichen.

Sodann: iſt der Trieb, die Neigung das lediglich Unbe-

Digitized by Google

rechtigte; bloß im Widerſtreite mit der Pflicht zu faſſen (wie bei Kant), oder als zufällig Subjektives und an ſich Bedeutungsloſes (wie bei Hegel)? Bis zu welchem Grade ſoll jene Unterwerfung fortgehen, oder ſoll die Ausrottung des Triebes und der Neigung eine unbedingte ſein, ſo daß (ascetiſch) jedes auf perſönliches Wohlſein, Beſitz, Ehre, Macht gerichtete Beſtreben an ſich dem Begriffe der Sittlichkeit widerſpricht? Dem Principe der meiſten Moralphiloſophieen nach müßten ſie ſich zu dieſer Konſequenz bekennen, wiewohl ſie dieſelbe durch laxere Auslegung zu umgehen ſuchen. — Oder ſoll jenes Streben ſich nur dem Moraliſchen unterordnen, nur nicht ſich unmoraliſcher Mittel bedienen, und ſo neben jenem, dem Willen, jede Einheit raubend — der Tod der ächten Moral! — äußerlich beiherlaufen und ſich, in gewiſſen ehrbaren Schranken gehalten, volle Genüge thun (das eudämoniſtiſche Princip)? — Oder endlich, was erſt die wahre Vermittlung wäre, iſt nicht die vergeiſtigende Macht des Sittlichen gerade in die Neigung ſelbſt hineinzuverlegen, wodurch der ganze Menſch in allen ſeinen unverwüſteten Kräften bewahrt, aber auch in den Trieben und Neigungen das Sittliche zum wahrhaft Wirkſamen gemacht wird, ſo daß nur Ein Mittelpunkt des Willens, Ein Streben und Ziel alle Regungen ſeiner Selbſtbeſtimmung durchdringt, ſo daß jeder, ſeinem Genius gemäß und mit ihm verſöhnt, ſeine ſittliche Lebensaufgabe auf eine durchaus individuelle Weiſe löſt und eben darum auch löſen kann? Dadurch würden die Güter des Naturells zugleich in den Organismus des ſittlichen Lebens, wie er durch die Gemeinſchaft Aller bedingt iſt, aufgenommen und ſo auch als ſittlich berechtigte ſich erweiſen. Uns dünkt, daß erſt damit die Ethik human werden, aber auch von ihrer abſtrakten Höhe herab auf das Begreifen des reichgegliederten, alle Seiten des Menſchen umfaſſenden ſittlichen Univerſums eingehen könne, in dem Jeder, der ſeine geiſtige Eigenthümlichkeit begriffen und ausgebildet hat, ſeinen Platz und die volle Genüge eines mit ſich verſöhnten Daſeins findet. Dann könnte die Ethik wieder hoffen, zur Seite der nun auch durch ſie verſtändlicher, concreter gewordenen Religion das große Bil-

Digitized by Google

dungsmittel zu werden, welches ſie bei den Alten war: ſie könnte hoffen, umſchaffend auf die Geſinnung zu wirken, weil ſie das tauſendgeſtaltige Leben aus dem Einen und höchſten Geſichtspunkte wirklich verſtehen lehrt.

Zu dieſer großen Umgeſtaltung der Ethik ſcheint uns nun Schleiermacher den erſten, umlenkenden Schritt gethan zu haben, nicht ſowohl dadurch, daß er bloß dieſer Wiſſenſchaft einen größern Umfang vindicirt, als es die Kantiſche Bildungsepoche einer-, Hegel andererſeits gethan, — vielmehr dürfte ſogar ein Theil dieſes Inhaltes der Pſychologen oder der Lehre vom ſubjektiven Geiſte, bei einer ſchärfern Abgränzung beider Wiſſenſchaften, wieder zurückgegeben werden müſſen, — als weil er gleich von vorn herein jene beiden Geſichtspunkte, den des Allgemeinen und des Individuellen, vereinigt in's Auge gefaßt, und aus Einem Principe ihnen hat Genüge leiſten wollen. Beides muß Aufgabe der Ethik ſein, ſowohl zu zeigen, wie in der Sittlichkeit und in der Gemeinſchaft, welche durch ſie geſetzt wird, die (falſche, ſelbſtiſche) Individualität ſich aufzehrt, als umgekehrt, wie in der ſittlichen Gemeinſchaft jeder Einzelne erſt ſeine eigentliche Perſönlichkeit verwirklichen kann, und wahrhafte Eigenthümlichkeit erhält. Alſo Gemeinſchaft und Unterſcheidung, völliges Sichhingeben an die Geſammtheit, und gerade dadurch eigenthümliches Verhalten in ihre völlige Freiheit und individuelle Selbſtſtändigkeit zufolge jener Gemeinſchaft, — dieß iſt das neue Princip der Ethik, welches nicht mehr die Berechtigungen der Individualität unterdrückt oder nivellirt, nicht mehr ein abſtraktes ſittliches Ideal hinſtellt, mit welchem Alle gleich wären, und das eben darum unwirklich und ohnmächtig bleibt gegen die Energie individueller Begabung und Neigung oder, wenn es erreicht wird im Kampfe gegen jene Gewalten, nur den Dünkel einer beſondern Bevorzugung und eines ausnehmenden ſittlichen Werthes erzeugen kann. Ebenſo ignorirt andererſeits dieſe Ethik nicht mehr den Begriff der Individualität, wie das Hegel'ſche Princip gethan, welches dadurch, hätte es ſich in allen ſeinen Konſequenzen ausbreiten können, bis zum Geiſtloſen und Bildungsfeindlichen gelangt wäre. Sie beruht

Digitized by Google

vielmehr in dem Gedanken, daß die klar erkannte und völlig ausgebildete Eigenthümlichkeit des Individuums, ſofern ſie der Gemeinſchaft ſich hingiebt und nur in ihr ſich weiß, eben damit auch ſittlich ſei, wodurch der ſchlichteſte Beruf mit den unſcheinbarſten Thaten, ohne alles Bewußtſein von Maximen und ohne reflektirte Pflichtmäßigkeit, ſich der wahrſten Sittlichkeit und des vollſten Antheils am erreichten höchſten Gute bewußt ſein kann. Dieß Princip hat nun zuerſt mit wiſſenſchaftlichem Bewußtſein und als Grundlage der ganzen Ethik Schleiermacher ausgeſprochen: „Nur dasjenige iſt ein volkommen für ſich geſetztes Sittliches, wodurch Gemeinſchaft geſetzt wird, die in anderer Hinſicht Scheidung, oder Scheidung, die in anderer Hinſicht Gemeinſchaft iſt.

Die weitere Frage iſt nun, in welchem Umfange und wie glücklich im Einzelnen er dieſen Gedanken durchgeführt, ja ob er ihn in ſeiner letzten Höhe und eigentlichen Begründung gefaßt habe. Daß Letzteres nur in dem engſten Zuſammenhange mit den übrigen Theilen der Philoſophie, namentlich mit einer vollſtändig durchgeführten metaphyſiſchen Weltzwecklehre geſchehen, daß alſo die Ethik ihr höchſtes Princip nur von der Metaphyſik erhalten könne, — ebenſo wie, nach der Meinung Vieler, umgekehrt die Metaphyſik in ihrem bisherigen Zuſtande von den Begriffen und Problemen der Ethik aus fortgebildet werden müſſe (Beides widerſpricht ſich keineswegs, ſondern würde gleichermaßen ſeine Erledigung finden in dem Begriffe einer vollſtändigen Metaphyſik), — das wäre der weiteſte und höchſte Geſichtspunkt dieſer Unterſuchung. Bei Schleiermacher iſt das Verhältniß der „Dialektik", welche bei ihm die Stelle der Metaphyſik vertritt, zur Ethik nur das äußerliche einer gegenſeitigen Gränzberichtigung: jene betrachtet das Sein als das gegenſatzloſe, als Identität des Idealen und Realen, von Vernunft und Natur, von Seele und Leib; dieſer, der Ethik, fällt dagegen zu, im Gegenſatze der Phyſik, „die Darſtellung des endlichen Seins unter der Potenz der Vernunft": d. h. ſie hat zu zeigen, „wie in dem Ineinanderſein beider Gegenſätze die Vernunft

das Handelnde, die Natur das Behandelte iſt.“ So würde Ethik die geſammte Lehre vom Geiſte umfaſſen müſſen, wie dieß auch wirklich die ſonſtige Anordnung des Schleiermacher’ſchen Syſtemes zu erfordern ſchiene.

Wohin käme aber ſodann Pſychologie und Logik? So fragt Schleiermacher ſich ſelber, und hat bis in die letzten Jahre ſeines Forſchens Schwierigkeit gefunden, ſich eine definitive Antwort darauf zu geben *). „Die Erklärung der Ethik als Wiſſen um das geſammte Thun des Geiſtigen wäre zu weit, weil Logik und Pſychologie darunter auch gehören würden.“ — Wir übergehen ſeine Erklärungen in Betreff der Logik; das Verhältniß der Pſychologie bezeichnet er folgender Geſtalt: „Die Pſychologie entſpricht der Naturlehre und Naturbeſchreibung, iſt alſo empiriſches Wiſſen um das Thun des Geiſtigen.“ — — „Die Pſychologie erſchöpft aber die empiriſche Seite nicht, ſondern dieß thut die Geſchichtskunde. Sittenlehre iſt alſo ſpekulatives Wiſſen um die Geſammtwirkſamkeit der Vernunft auf die Natur.“ Erläuterungsweiſe fügen wir hinzu, daß nach dieſer Erklärung alles Dasjenige der Pſychologie anheimfallen würde (wir laſſen beiſeite, daß Schleiermacher eine andere als bloß empiriſche Behandlung des pſychologiſchen Stoffes entweder nicht zu kennen, oder nicht anerkennen zu wollen ſcheint), was Natur, Gegebenes in unſerm Geiſte iſt, Alles dagegen der Ethik zukäme, was die Wirkſamkeit der Vernunft auch auf dieſe Seite der Natur, die der Subjektivität, alſo des Naturells, der Triebe u. ſ. w., hervorbringt, womit der weſentlich richtige Begriff des Verhältniſſes beider Wiſſenſchaften zu einander, denke man übrigens in Betreff der Behandlung der Pſychologie, wie man wolle, wie insbeſondere der Ethik nach ihrem eigentlichen Umfange, gefunden ſein möchte.

Hätte indeß Schleiermacher dieß Verhältniß der Ethik zur Pſychologie nur beſtimmter durchgeführt; hätte er die natürliche

*) Vgl. das Manuſcript aus dem J. 1832 im „Syſtem der Sittenlehre“ nach A. Schweizers Redaktion: Werke Bd. V. S. 37 mit des Letztern Anmerkung.

Digitized by Google

Seite des Geiſtes, welche das eigentlich zu ethiſirende Element iſt, das Naturell und die Triebe, nur wirklich in ihrer Specialität in's Auge gefaßt, und an einem vollſtändigen Syſteme der Triebe die ethiſchen Beſtimmungen nachgewieſen, welche jeden eingebornen Trieb mit dem Sittlichen vermitteln, — wie dieß in dem wahren Geiſte ſeiner Ethik gelegen hätte, welche das Individuelle, die Eigenthümlichkeit auch nach dieſer Seite, nicht unterdrücken, ſondern ausſöhnen will mit dem Allgemeinen des Ethos: — ſo wäre er nicht nur über jene abſtrakte, unbeſtimmte und vieldeutige Allgemeinheit hinausgekommen, an welcher gerade die einleitenden Begriffe ſeiner Ethik leiden, ſondern er hätte auch für die Lehre von den Gütern eine wiſſenſchaftliche und erſchöpfende Grundlage erhalten, welche er jetzt nur durch Berufung auf einzelne empiriſche Thatſachen der Anthropologie, keineswegs aber nach einem Principe, das ihre Vollſtändigkeit verbürgte, darzuſtellen vermag. (Vgl. Ethik nach Tweſten S. 122. 23. N. 1 – 6.)

Dieſer Mangel einer ausgeführten Lehre vom ſubjektiven Geiſte, zur Unterlage und bewußten Beziehung für die Schleiermacher'ſche Ethik, tritt noch deutlicher an's Licht, wenn wir die einzelnen Beſtimmungen ihrer Einleitung unterſuchen.

Die Phyſik iſt, innerhalb des ſchon bezeichneten Gegenſatzes, „Darſtellung des endlichen Seins unter der Potenz der Natur, d. h. wie das Reale das Handelnde iſt und das Ideale das Behandelte.“ Da aber im endlichen Sein ſowohl, wie im endlichen Wiſſen, der Gegenſatz nur ein relativer, im abſoluten ein ewig ausgeglichener iſt: „ſo iſt in der Vollendung Ethik Phyſik“ — die Vernunft iſt in ihrem abſoluten Zuſtande, völlig verwirklicht, zur „Natur“ geworden, — „wie die Phyſik Ethik.“ Nur auf dem Wege zu dieſer Verwirklichung, im Vernunft-Werden der Natur kann die Ethik, als geſonderte Wiſſenſchaft, ihre Bedeutung haben. Ferner „iſt ſie unmittelbar bedingt durch die Phyſik, inwiefern ihren realen Darſtellungen der Begriff des zu behandelnden Objekts, d. h. der Natur zu Grunde liegen muß: — mittelbar gleichfalls, inwiefern die Wiſſenſchaft bedingt iſt durch

die Geſinnung, dieſe aber durch die Herrſchaft über die Natur, welche abermals von der Erkenntniß der Natur abhängt."

„Die Ethik iſt daher zu keiner Zeit beſſer, als die Phyſik: innerer Parallelismus beider" (Ethik nach Tweſten S. 247. N. 28—34.).

„Die Vernunft wird in der Natur gefunden, und die Ethik ſtellt kein Handeln dar, wodurch ſie urſprünglich hineinkäme. Sie ſtellt alſo nur dar ein potenzirtes Hineinbilden und ein extenſives Verbreiten der Einigung der Vernunft mit der Natur, beginnend mit dem menſchlichen Organismus, als einem Theile der allgemeinen Natur, in welchem aber eine Einigung mit der Vernunft ſchon gegeben iſt."

„Was die Ethik darzuſtellen hat, iſt alſo eine Reihe, deren jedes Glied beſteht aus gewordener und nicht gewordener Einigung" (von Natur und Vernunft), „und deren Exponent ein Zunehmen des einen und ein Abnehmen des andern Faktor ausdrückt." (S. 249. N. 39—41.)

Aber wie allgemein und unbeſtimmt, darum im Schwanken und Vieldeutigkeit belaſſen, iſt hier der Gegenſatz von Vernunft und Natur, eben deßhalb, weil er doch zugleich kein Gegenſatz ſein ſoll: — Schuld der ganzen wiſſenſchaftlichen Methode, nur den Parallelismus der Unterſchiede zu verfolgen, nicht aber darin zugleich das Höhere und Niedere zu ſeinem Rechte und zu ſeiner ſcharfen Bezeichnung gelangen zu laſſen! Man hat neuerdings Schleiermachers Methode nach ihrer Eigenthümlichkeit als architektoniſche bezeichnen zu müſſen geglaubt: charakteriſtiſcher wäre vielleicht, ſie die paralleliſirende und antithetiſirende zu nennen.

Wie viel nähere Beſtimmungen müſſen daher auch hier zu den Begriffen: Vernunft und Natur noch hinzukommen, um jenen Erklärungen ihre Wahrheit zu geben, ja die zugleich darin liegende Möglichkeit des Irrthums abzuſchneiden! Ueberſprungen iſt der Unterſchied zwiſchen der objektiven, blindwirkenden Vernunft, die allerdings, aber allein, „in der Natur gefunden wird", und der ſubjektiven, ſelbſtbewußten, innerhalb deren allein das Gebiet

der Ethik fallen kann. Wird jedoch dieſer Unterſchied zu vollem Bewußtſein gebracht, wie er es muß, ſofern von Ethik die Rede ſein ſoll: ſo wird es falſch, in dieſem Betrachte zu ſagen, „daß die Ethik kein Handeln darſtelle, wodurch dieſe Vernunft in die Natur hineinkäme." Dieſe kommt in der That erſt durch ethiſches Handeln hinein in die Natur, und iſt ohne ſie ſchlechthin nicht vorhanden in derſelben. Und ſo iſt weder der Begriff des ſelbſtbewußten, freien Geiſtes, im Unterſchiede von jener allgemeinen, ſubſtantiell bleibenden Vernunft, noch iſt damit auch die ſcharf beſtimmte Gränze zwiſchen Ethik und Phyſik (in jedem Sinne, auch ſofern Pſychologie in ſie hineingezogen würde) zu ihrem Rechte gebracht und im allgemein begründenden Principe der Ethik enthalten, wiewohl ſonſt in ſpecieller Beziehung der Unterſchied von Natur- und Sittengeſetz ausdrücklich von Schleiermacher anerkannt wird, worüber wir kürzlich auf das von Schweizer (a. a. O. S. 38. Note) Angeführte verweiſen können. Ebenſo überſehen wir nicht, daß dieſes nahe Heranrücken des freien Ethos an die Vernunft in ihrer Naturform, in ihrem „Sein", von der andern Seite wiederum den eigenthümlichen Vorzug der Sittenlehre Schleiermachers begründet, das Sittliche, welches die frühere Schule nur in der Form des Gebotes kannte, als ein ebenſo Vernunftnothwendiges, Objektives und „Seiendes" zu faſſen, wie das Sein der Vernunft in der Natur es iſt, alſo die bloß imperativiſche, wie die conſultative Form der Sittenlehre zu der rein darſtellenden Entwicklung einer „Anſchauung" zu erweitern: — „der Stil der Ethik" — ſagt Schleiermacher prägnant, — „iſt der hiſtoriſche; denn nur wo Erſcheinung und Geſetz als daſſelbe gegeben iſt, iſt Anſchauung" (Sittenlehre nach Schweizer S. 56. d. vgl. §. 93—95.). Damit hängt zugleich der fernere Charakter ſeiner Ethik zuſammen, in völligem Gleichmaaß ebenſo Güterlehre ſein zu wollen, als Tugend- und Pflichtenlehre; denn das Sein, die Objektivität, hat das Ethos eben in den ſittlichen Gütern.

Immer hat aber damit jenes Axiom, daß in der Vollendung Ethik Phyſik ſei, und umgekehrt, und daß Ethik zu keiner

Digitized by Google

Zeit beſſer ſein könne, als Phyſik, ſeine genauere Beſtimmung und Berichtigung zu erhalten, um nicht geradezu falſch zu ſein. In keinem Sinne iſt das Wirken des ethiſchen Willens auf die Natur, der unmittelbaren, blindwirkenden Thätigkeit der Vernunft in der Natur gleich zu ſtellen; Ethik kann in ihrer Vollendung nie Phyſik ſein. Ebenſo iſt der ſittliche Wille, in ſeiner Objektivität, das ſittliche Univerſum, in keinem Betrachte naturgleich geworden; die Natur iſt ihrem Begriffe nach immer dieſelbe, der in ſich zurückkehrende, ſich ſelbſt gleichbleibende (ſchlechthin imperfektibele) Proceß: das ſittliche Univerſum erneuert und ſteigert ſich ſtets in ſeinen feſten Formen; es beſteht nur durch dieſe ſtetige, aus Freiheit ſtammende Selbſterneuerung und innere Steigerung: es iſt nur als ein ſchlechthin perfektibeles zu denken. Die Ethik demnach, dieß immer höhere Geiſt-, nicht Naturwerden des freien Geiſtes betrachtend, iſt jederzeit „beſſer", als die Phyſik.

Derſelben Zweideutigkeit oder Unbeſtimmtheit unterliegen aus dem gleichen Grunde die übrigen Einleitungsbegriffe der Schleiermacher'ſchen Ethik. Ihre Berichtigung, abermals aus demſelben von uns aufgeſtellten Principe her, würde die Wahrheit des Grundgedankens, aus welchem auch ſie hervorgehen, nicht zerſtören, ſondern tiefer befeſtigen und ſchärfer beſtimmen. Schon der erſte Satz, aus welchem alle weitern ethiſchen Beſtimmungen fließen: daß die Vernunft nur inſofern ſittlich auf die Natur zu handeln vermöge, als eine urſprüngliche Einheit beider vorauszuſetzen ſei, ſofern ein immer ſchon vorausgeſetztes Organiſirtſein der Natur für die Vernunft, was die menſchliche Natur als Gattung ſei (§. 99.), ſtattfinde, alles ethiſche Handeln demnach nur ein Freiwerden der in der Natur liegenden Vernunft wäre: — ſchon dieſer Satz iſt nur wahr im allerabſtrakteſten Sinne, ſofern, nach dem ebenſo abſtrakten Standpunkte der bloßen Identität von Vernunft und Natur, Idealem und Realem, Vernunft nur bedeuten ſoll jenes allgemein Vernünftige, die immanente Teleologie, welche dem Ganzen des Univerſums, wie jedem einzelnen Weltweſen, je nach ſeiner Stufe, die innere, ſeiner „Natur" gemäße Vollkommenheit verleiht, — nicht ſofern unterſchieden wird in

Digitized by Google

jenem allgemeinen Begriffe die in bewußtloſer Naturweiſe her- vorwachſende Vernünftigkeit der Dinge, — jenes Organiſirtſein der Natur", auch in der menſchlichen Gattung, „durch und für die Vernunft", — von der Vernunftgemäßheit des Menſchen, die er allein durch freie und bewußte Selbſtbeſtimmung zu errei- chen vermag. Wird auch die letztere noch in ihrem metaphyſi- ſchen Begriffe auf denſelben Urſprung zurückgeführt werden müſ- ſen mit jener, ſo iſt ſie doch an ſich ſelbſt nicht „identiſch", ſon- dern ſpecifiſch unterſchieden von ihr. Schleiermacher ſelbſt aber hätte ſich mit dieſem Principe noch nicht über die Unbe- ſtimmtheit der Stoiſchen Lehre erhoben, indem er, wie dieſe, weil die Natur die Objektivität der Vernunft, des *λόγος*, iſt, das Sittliche auf Stoiſche Weiſe bezeichnen könnte als das der Natur gemäße Leben (*τὸ τῇ φύσει ὁμολογουμενῶς ζῆν*). Deßhalb kann ihm auch der Gegenſatz zwiſchen Nothwendigkeit und Freiheit, wie zwiſchen Böſe und Gut, bloß der Relation angehören, in der ganz nur abſtrakten und völlig unausreichenden Bedeutung, daß ſie ihm das Ueberwiegen theils des Natürlichen oder Vernünftigen, theils des Mechaniſch- oder Organiſchſeins ausdrücken (vgl. §. 164—166 mit den Anmerkungen und Noten): bei welcher Relation es gerade nicht zum Begriffe ihres ſpecifiſchen Unterſchiedes innerhalb jener Allgemeinheit gekommen iſt. Es iſt der Standpunkt abſtrakter Me- taphyſik, nicht aber der Ethik, in welcher es gerade auf Heraus- bildung dieſer Unterſchiede ankommt.

Demungeachtet verkennen wir nicht, daß zur Ablöſung des Kantiſchen Standpunktes, welcher ſich in der einſeitig imperativen Weiſe abſchloß, die Ethik als Lehre von Maximen, Sittenregeln und Pflichtgeboten behandelte, und namentlich den Gegenſatz zwi- ſchen Neigung und Pflicht als einen unüberwindlichen ſtehen ließ, das Gegengewicht faſt unvermeidlich war, das Sittliche als die eigene Natur des vernünftigen Willens darzuſtellen, wodurch die Ethik in kürzeſter Bezeichnung Phyſik, Naturlehre des Wil- lens, zu benennen geweſen wäre. Und auch dieß wäre noch nicht für ſich ſelbſt als ein falſcher Geſichtspunkt zu bezeichnen, wenn dieſer Begriff der „Natur" als Wille nicht bloß als das Iden-

tiſche mit der Vernunft als Natur, jene nur unter der Form des Idealen, dieſe unter der des Realen, aufgefaßt worden wäre. Allerdings iſt die Ethik in ihrem höchſten Sinne nicht Lehre von den Sittengeboten, als von etwas dem Willen Fremden oder ihm Aeußerlichen: ſie ſind als das Weſen des Willens, das ſeinem Begriffe (Natur) allein Gemäße zu zeigen; aber eben dieß nur durch den Beweis, daß der Wille nicht mehr Naturvernunft iſt, ſondern der frei ſich beſtimmende Geiſt, der eben damit jene Naturvernunft ſelber in ſich zum Werkzeuge und darſtellenden Organe der ſeinen Willen erfüllenden Ideen herabſetzt. Dieſem widerſpricht die Schleiermacher'ſche Ethik an ſich zwar nicht ausdrücklich, ſie ſchließt die höchſte Anſicht in ſich; aber ſie hat ſie noch nicht herausgeſetzt zu der vollen, unzweifelhaften Ueberwindung einerſeits des Kantiſchen Princips, andererſeits der ihm entgegengeſetzten Anſicht, das Werden des Ethiſchen gleichfalls nur für einen Naturvorgang, für ein Sichgeſtalten der Vernunft im Willen auf unwillkührliche Weiſe zu halten. Bliebe jedoch die Wahl lediglich zwiſchen jener und dieſer Einſeitigkeit: ſo läßt ſich nicht verkennen, daß jene wenigſtens mittelbar das unterſcheidende Weſen des Ethiſchen, im Geiſte, als dem freibewußt ſich Beſtimmenden, und ſomit in der denkenden Innerlichkeit der Geſinnung ſeinen Urſprung und ſeine Wirklichkeit zu haben, entſchiedener ausdrückt, als die entgegengeſetzte Anſicht, welche den Urſprung des Ethiſchen in die dunkeln und unwillkührlichen Naturvorgänge des Geiſtes, in ſeine Verflechtung mit dem Naturell, zurückſchiebt.

Sicherlich liegt an ſich Schleiermachers Princip der Ethik über dieſe doppelte Einſeitigkeit hinaus: ja er hat ihr in den allgemeinen Zügen wenigſtens das höchſte, beide vermittelnde Ziel vorgeſteckt: in der Lehre vom höchſten Gute, welches er als die Einheit der ſittlichen Güter nachweiſt, in deren Geſammtheit allein die freie Gemeinſchaft Aller ſich verwirklichen läßt, worin zugleich aber auch alle Seiten der einzelnen Perſönlichkeit ſich entwickeln, der Menſch in harmoniſcher Bildung hervortreten kann, weil die Freiheit die individuelle Neigung mit dem Allgemeinen verſöhnt hat. Ebenſo in der Tugendlehre, wo bei Entwicklung der Cardinal-

tugenden, dem Pr'ncipe der geiſtigen Freiheit, dem Erkennen (Denken) nicht minder, wie dem Fühlen, im Sittlichen ſein Recht gelaſſen wird, als Grundlage der ſittlichen Geſinnung, indem es in der Geſinnung, ruhend, als Weisheit, unter die Zeitform geſtellt, werdend, als Beſonnenheit ſich darſtellt: ebenſo wie dieß Element des Denkens auch im Pflichtbegriffe als dasjenige dargelegt wird, was das Künſtleriſche des ſittlichen Thuns ausmacht. Jede Pflicht iſt „Anknüpfen an Gegebenes"; aber hiermit zugleich ein durchaus originales Produciren, Neuſchaffen. Je vollkommener, künſtleriſcher die Pflichterfüllung iſt, deſto inniger wird Beides, Anknüpfung und neue Produktion, ſich durchdringen und vermitteln: deſto tiefer muß daher der gegebene Zuſtand, an welchen anzuknüpfen, erkannt und beurtheilt ſein; deſto ſicherer wird alſo endlich nach dem individuellen Standpunkte des Handelnden, der gleichfalls nur im Urtheile ſeine Würdigung erhält, das pflichtmäßige Handeln ſein. So iſt das Denken, die freie Macht des Geiſtes, hier ſo gut, wie bei Kant in dem von ihm poſtulirten Handeln nach allgemeinen Maximen, zum Leitenden der Sittlichkeit gemacht, und die Schleiermacher'ſche Ethik wäre in ihren Reſultaten nicht minder, wie die Kantiſche, vom Begriffe der Freiheit durchdrungen. Dennoch hat unſere Kritik gezeigt, daß ſie in ihren Fundamentalbegriffen keineswegs hinreichend ausgebildet iſt, um dieß Princip unzweifelhaft und in vollſtändiger Durchführung von Anfang bis zu Ende anerkennen zu laſſen. Noch weiter iſt zu bemerken, daß Schleiermacher in ſeinen frühern, eigentlich ſchriftſtelleriſchen und darum bekannter gewordenen Darſtellungen, auch in ſeinen Reden über die Religion durch ſeine Auffaſſung des Religionsbegriffes, welche inniger, als man glauben ſollte, auch mit ſeiner Grundlage der Ethik zuſammenhängt, den Hauptnachdruck weit mehr auf das Naturwüchſige des Geiſtes legt, auf die Urſprünglichkeit des Gefühls und auf die Hingabe an deſſen unmittelbare Regungen, als auf das davon Befreiende und eigentlich Geiſtige, das Denken. Dieß hat ſich nun auch noch bis in die Ethik hineingezogen, und wird in den Beſtimmungen über den Parallelismus von Ethik und Phyſik, in der gänzlichen

Digitized by Google

Gleichſtellung der Vernunft als Natur und als Wille, ebenſo in der völligen Nichtanerkennung einer imperativiſchen Form der Ethik ſichtbar. Gegenüber dieſer Zweideutigkeit oder dieſem Schwanken in Betreff eines ſo entſcheidenden Hauptgedankens, behält dann Hegels Princip ſein eigenthümliches Recht, das Weſen des Geiſtes, auch im Willen und im Gefühle, in das Denken geſetzt zu haben.

Faſſen wir zum Schluſſe noch das Ergebniß unſerer Kritik in eine umfaſſende Ueberſicht zuſammen, ſo wäre zu ſagen: Kant, und Fichte's früheres Syſtem der Sittenlehre, habe die Ethik unter dem ausſchließlichen Vorwalten des Pflichtbegriffes behandelt und auch den Begriff der Tugend nur aus dieſem Geſichtspunkte zugelaſſen, inwiefern ſie nämlich im pflichtgemäßen Handeln ſich verwirkliche. So konnte wenigſtens bei Erſterem, — Fichte hat auf dieß Verhältniß kein beſonderes Gewicht gelegt — die Tugend, als die reine Pflichtmäßigkeit, nur im Gegenſatze mit der Neigung gefaßt und das höchſte Gut als ein durch den ſubjektiven Willen unerreichbares bezeichnet werden, — was es auch iſt, ſofern es in das unendlich Perfektible und ſich Vereinzelnde der Pflichtmäßigkeit geſetzt wird, nicht in die Einfachheit und Erreichbarkeit der ſittlichen Geſinnung, welche ſich bewußt iſt, in allgemeinen Intereſſen, in der Welt der Ideen zu leben. Noch untergeordneter mußte bei Kant die Güterlehre bleiben, da es in der Kantiſchen Ethik lediglich auf die Form des Handelns, nicht auf den nothwendigen Inhalt deſſelben ankam.

Fichte in ſeiner zweiten Periode hat dagegen mit voller Entſchiedenheit den Begriff der Tugend zum Mittelpunkte der Ethik gemacht und die Pflicht nur als Erſcheinungsweiſe der Einen, untheilbar in jeder Handlung gegenwärtigen ſittlichen Geſinnung dargeſtellt. Zugleich gelang es ihm, von dieſem Begriffe, dem der ſittlichen Geſinnung aus, und des durch ſie im Individuum ſich entzündenden Lebens der Idee, den Begriff der Perſönlichkeit zu begründen und ſo den für alle Ethik entſcheidenden Satz zu gewinnen: daß die Verwirklichung der wahren Individualität in Jedem zugleich das wahre Gemeinſchaft Fördernde

Digitized by Google

in Allen ſei. Aber auch dieß war nur ein Schritt, ein Beitrag zum umfaſſenden Syſteme der Ethik: die Pflichten-, wie vollends die Güterlehre traten vor dem Uebergewichte des Tugendbegriffes, vor dem Allentſcheidenden, welches hier in die Geſinnung gelegt wurde, in den Hintergrund.

In direktem Gegenſatze mit beiden zeigt ſich bei *Hegel* das Praktiſche ausſchließlich von Seiten der *Güterlehre* dargeſtellt, mit gänzlicher Unterordnung der Tugend- und Pflichtenlehre, inwiefern in ihnen zu zeigen iſt, wie das einzelne Individuum ſich ihnen gemäß zu machen habe. Bei ihm hat die praktiſche Philoſophie ganz aufgehört, Lehre von der *Form* des ſittlichen Willens, von Maximen und Normen zu ſein, an denen er ſich in ſeiner Reinheit erproben kann. Von ihm wird der ausſchließliche Nachdruck auf den allgemeinen *Inhalt* deſſelben gelegt. Hier nun iſt ſein Verdienſt, den Willen, der mit allgemeinem Inhalte erfüllt iſt, als den allein ſittlichen und wahren erwieſen zu haben. *Hegel* hat damit das richtige Princip einer Güterlehre gegeben; in welchen Schranken aber die Ausführung derſelben bei ihm verblieben iſt, indem er lediglich den Staat als die Wirklichkeit des Sittlichen zeigte, durfte die Kritik ſeiner Rechtsphiloſophie nicht verbergen.

Den Entwurf einer Ethik, die gleichmäßig und aus Einem Grundgedanken her den allgemeinen *Inhalt* des ſittlichen Handelns, die Einheit der ihm zu Grunde liegenden *Geſinnung*, und die Individualität ihrer praktiſchen Bethätigung an jenem allgemeinen Inhalte nachwieſe, und ſo in ganz gleichem Verhältniſſe *Güterlehre*, wie *Tugend-* und *Pflichtenlehre* würde, verdanken wir zuerſt und ausſchließlich *Schleiermacher*, welchem daher das entſcheidende Verdienſt gebührt, den erſten umfaſſenden Plan der Ethik gegeben zu haben. Unſere Kritik hat indeß gezeigt, was an der Ausführung ihm abging, theils im allgemeinen wiſſenſchaftlichen Zuſammenhange, indem die metaphyſiſche und pſychologiſche Grundlage der Ethik ganz fehlt oder auf eine ungenügende Weiſe in die Einleitungsbegriffe derſelben verflochten iſt, theils im Principe ſelber, welches über den Standpunkt der bloßen Identität von Natur und Geiſt ſich nicht bis zum Standpunkte

Digitized by Google

des Unterſchiedes beider innerhalb jener Identität entwickelt hat, eben-ſo nicht von dem Begriffe der Einheit des Nothwendigen und Freien zu dem ihres Unterſchiedes ſich erheben konnte, ſo daß Schleiermachers Darſtellung vielmehr den Gegenſatz gegen die Kantiſche bildet, als daß ſie deren eigenthümliche Leiſtung wiederherſtellte; noch davon abgeſehen, daß ſeine ganze Behandlungsweiſe, mehr die Begriffe paralleliſirend und ſchematiſirend, als nach dem innern Reichthum ihrer Beſtimmungen darlegend, überall weniger entſchiedene Reſultate giebt, als heuriſtiſch ihre richtige und ſchärfſte Beſtimmung erſt zu ermitteln ſucht. Schleiermachers Werke zur Sittenlehre ſind die beſte methodiſche Propädeutik künftiger ethiſcher Unterſuchungen.

Und ſo wird jede fernere Ausbildung der Ethik von dieſer Grundlage ausgehen und dieſen Umfang im Auge behalten müſſen, um aus Einem Principe Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre zu entwickeln, aber in jedem dieſer Theile die ganze Idee der Sittlichkeit darzuſtellen: in der Güterlehre die Vollendung der Gemeinſchaft, in der Tugendlehre die Vollendung des Einzelnen, in der Pflichtenlehre die Vermittlung jener beiden Seiten, indem gezeigt wird, wie durch pflichtmäßiges Handeln des Einzelnen in jeder Sphäre der Gemeinſchaft die ſittlichen Güter erhalten und ſtets ihrem Begriffe gemäßer realiſirt werden. Wie ſich hiernach die Ethik, zugleich ausgebildetere Principien der Metaphyſik und Pſychologie zu Grunde legend, im Parallelismus dieſer drei Haupttheile vollſtändig zu gliedern habe, hoffen wir in der Folge zu zeigen.

Digitized by Google

Herbarts Ontologie.

Von

Profeſſor Dr. Hermann Lotze.

Welchen Erfolg ein philoſophiſches Syſtem hat und wie weit es ſich mit der Denkungsart ſeiner Zeit zu durchdringen vermag, dieß hängt nicht allein von der Befriedigung ab, die es den tieferen Bedürfniſſen des Geiſtes gewährt, ſondern in großem Maaße auch von dem Grade, in welchem ſeine Principien für die Vorſtellung eine anſchauliche, in ihren weiteſten Verwicklungen immer noch verhältnißmäßig leicht zu verfolgende Geſtalt annehmen. Kaum hat je ein idealiſtiſches Syſtem eine weiter greifende Geltung erlangt, da ſelbſt ſeine Urheber es unmöglich fanden, ſich der ſchwierigen Abſtraktionen, die ſolchen Lehren zu Grunde liegen müſſen, für die Beurtheilung der gewöhnlichſten Dinge zu bedienen, und den Zuſammenhang ſo verwickelter Fäden fortwährend mit gleicher Klarheit feſtzuhalten. Eine große Bequemlichkeit haben dagegen immer die atomiſtiſchen Syſteme ſowohl in der Philoſophie als in der Phyſik gehabt, und der Wiederbelebung dieſer Grundvorſtellung individueller Weſen, die, zuerſt nach dem Fluſſe und dem unſichern Schweben der dialektiſchen Idee, der Betrachtung einen feſtern Boden verſprach, hat Herbarts Lehre neben dem Beifall, der dem eigenthümlichen Scharfſinn ihres Erfinders galt, gewiß einen großen Theil ihrer günſtigen Aufnahme zu verdanken.

Die Vorſtellungsweiſe der individuellen Weſen tritt indeſſen bei Herbart ebenſowenig, als bei Leibnitz, nur als eine auch wegzulaſſende oder zu verändernde Anſchauungsweiſe auf; ſondern es

Digitized by Google

liegt in ihr, ſo wie dort, das Hauptſächlichſte der ganzen Anſicht, die in der Entwicklung der neuern deutſchen Philoſophie als ein wohlthätiger Zwiſchenfall eintrat, um auf Forderungen aufmerkſam zu machen, die freilich keine jener Philoſophieen auch von ihrem Standpunkte aus hätte überſehen ſollen. Je mehr die allgemeinen Formen des Geſchehens und die Idee, die ſich in allen Verwicklungen der Erſcheinungen ausdrücken ſollte, den ausſchließlichen Gegenſtand einer in einzelnen Gebieten fruchtbaren, im Ganzen jedoch mehr um ihres Zweckes als um ihrer Ergebniſſe willen anzuerkennenden Beſtrebung ausgemacht hatte, um ſo nothwendiger mußte nun auch die Frage nach der realen Maſchinerie behandelt werden, die dem Sinne der Erſcheinung ſeine Verwirklichung bereitet. Dieſe Aufgabe einer erklärenden Theorie, ausgehend von dem Gegebenen und an ihm haftend, diejenigen Ergänzungen hinzuzuſuchen, die ſeine Wirklichkeit hervorbringen, hat Herbarts Philoſophie mit einer Konſequenz und Scharfſinnigkeit zu löſen geſucht, die innerhalb der Reihe der philoſophiſchen Syſteme ihr ebenſo den Charakter einer naturwiſſenſchaftlichen Lehre ertheilen, wie die conſtruirenden Philoſophieen unſerer Zeit weſentlich die Natur einer äſthetiſchen Auffaſſungsweiſe an ſich tragen. Welche von beiden Anſichten die höhere ſei, und ob nicht vielmehr die, welche einen Zuſammenhang der Erſcheinungen nach einer immanenten Idee verfolgt, dieſem Reich der Gnade und Schönheit auch ein ſtützendes Reich der Natur, und umgekehrt die, welche ſich mit der Verwirklichungsweiſe des Scheins beſchäftigt, unmittelbar auch ein Reich der Gnade hätte vorausſetzen ſollen, welches dem der Natur ſelbſt die erſten Geſetze ſeiner Formen beſtimmt: dieß mag hier dahingeſtellt bleiben; meine Anſicht iſt hier darauf beſchränkt, die Grundbegriffe zu betrachten, welche Herbart ſeiner Geneſis der Erſcheinungswelt unterlegt, und zu unterſuchen, ob ſie für das Denken dieſelbe unmittelbare Annehmlichkeit beſitzen, die ihnen für die Vorſtellung gewiß zukommt, oder ob es ſich nicht hier ſo wie in den Naturwiſſenſchaften verhält, in denen die Begriffe der Atome und der Kräfte, ſo wie der der Materie nicht entbehrt werden können, obwohl ſie ſo nur metaphyſiſche,

Digitized by Google

nothwendige Illuſionen ſind, die als brauchbare Abbreviaturen eines andern und wahreren Verhältniſſes angeſehn werden müſſen.

Die Nothwendigkeit, zu dem Wechſel, der Unvollſtändigkeit und den Widerſprüchen der Erſcheinungen ein Seiendes als erklärende Ergänzung hinzuzuſuchen, hat immer der Philoſophie vorgeſchwebt, und jedes Syſtem wird dieſen Anfang mit dem Herbart'ſchen zu theilen vermögen; aber ſchon hier wird eine Verſchiedenheit der Anläſſe zur Unterſuchung, auf welche das meiſte Gewicht gelegt wird, auch eine durchgreifende Abweichung in allen ſpäteren Entwicklungen der Anſicht hervorbringen. Daß wir nämlich vom Gegebenen ausgehn müſſen, iſt nicht zweifelhaft, aber was in dem Gegebenen iſt es, das uns überhaupt zu der Mühe einer Unterſuchung nöthigt? Der häufigſte Anlaß gewiß ſind die einzelnen Widerſprüche, die ſich in einzelnen Erſcheinungen zeigen und eine Erklärung ihres Zuſammenhangs verlangen; aber es giebt auch eine Sinnesart, der das Gegebene als ſolches räthſelhaft iſt, und die ſich daher nicht mit der Realität begnügen kann, die einen Schritt rückwärts hinter den Erſcheinungen, auch als ein nur faktiſch Gegebenes, angenommen werden muß, um jene zu erklären, ſondern für welche der Begriff eines Realen, ſo wie ihn Herbart entwickelt, ſelbſt ein neuer Widerſpruch iſt, der einer eignen Bearbeitung unterworfen werden muß. Dieß kann natürlich nicht ſo gemeint ſein, als könnte es überhaupt gelingen, eine Philoſophie zu Stande zu bringen, die zuletzt auf gar keinem bloß faktiſch anerkannten Grunde beruhte; wohl aber darf dieſes Prädicat des ſchlechthin für ſich Seins, jener abſoluten Poſition Herbarts nicht allem demjenigen zugeſtanden werden, welches auf einem regreſſiven Wege als nothwendige Ergänzung zu dem Scheine hinzupoſtuliren iſt, ſondern nur dem, was die beiden Forderungen gleichzeitig erfüllt, ſowohl zu ſein, als um ſeiner ſelbſt willen ſein zu ſollen. Finden wir einen Inhalt, der beiden Anforderungen genügt, ſo werden wir in ihm das wahrhaft Seiende anerkennen; finden wir keinen, ſo mögen wir zwar zugeben, daß jene Welt der realen Weſen, welche als Maſchinen den Schein der Erfahrung hervorbringen, für unſere Erkenntniß das letzte, das faktiſch

Digitized by Google

Exiſtirende iſt, deſſen Abhängigkeit von andern Gründen uns verborgen iſt, allein die Aufgabe wird immer bleiben, dieſes Andere zu ſuchen, und wir werden nicht bis zu dem wahrhaft Seienden, ſondern nur bis zu dem letzten erkennbaren Wirklichen vorgedrungen ſein, deſſen Zuſammenhang mit dem gegebenen Scheine ſich noch überſehen läßt.

In der Ueberzeugung, daß jene Aufgabe, das Gegebene als ſolches zu erklären, allerdings eine unabweisbare iſt, und daß die neueren conſtruirenden Theorieen nur deßwegen in ihren Entwicklungen nicht glücklich waren, weil ſie zum Princip der Ableitung des Gegebenen ein Abſolutes annehmen, das in ſeinem Inhalte gar kein Moment beſitzt, um deßwillen es mehr als andrer Inhalt das Vorrecht beſitzen ſollte, für den letzten, unbedingt anzuerkennenden faktiſchen Punkt zu gelten: — in dieſer Ueberzeugung konnte ich zwar kein Ergebniß einer regreſſiven, von dem Einzelnen ausgehenden, und zu dem Einzelnen einzelne Ergänzungen hinzuſuchenden Theorie für eine völlig zufriedenſtellende Aufklärung anſehn; aber ich konnte doch in dem Syſteme Herbarts die wichtige Ergänzung zu finden glauben, die zu jeder ideal conſtruirenden Philoſophie hinzukommen muß, die Nachweiſung der Urſachen nämlich und ihrer Wirkungsgeſetze, durch welche der Zweck der Idee realiſirt wird. Allein bei Herbart haben ſich dieſe Cauſalunterſuchungen, die eigentlichen Erklärungen, emancipirt von den Unterſuchungen des Zweckes, und die Auffindung des letztern gilt nicht als eine ebenſo unabweisbare Correction unſerer Begriffe vom Gegebenen, wie die Tilgung der Widerſprüche gegen das Geſetz der Identität als eine ſolche gilt. Das Gegebene als ſolches iſt für Herbart klar, und es enthält für ihn keinen Widerſpruch, daß eine Welt ohne Zweck ſchlechthin exiſtire; nur daß dieſe vorhandene Welt Zweckveranſtaltungen in ſich ſchließe, dieß ſei aus der Erfahrung klärlich zu entnehmen. Ich habe dieſe Verſchiedenheit meiner Auffaſſungsweiſe hier nur angedeutet, nicht um ſie hier zu rechtfertigen, ſondern weil ich weiß, daß ſie in den folgenden Betrachtungen ſich doch überall geltend machen wird. Jetzt aber wollen wir ſehen, ob die ontologiſchen Begriffe Herbarts völlig

Digitized by Google

in ſich zuſammenſtimmen, und nicht vielmehr ſelbſt wieder auf die oben angedeutete Region von Unterſuchungen als nothwendige Ergänzung zurückweiſen. Wenn ich hier zum Theil Einwürfe gegen Herbarts Lehren erneuere, die ich bereits anderwärts gemacht habe, ſo hoffe ich, daß es einen Anhänger jener Philoſophie geben wird, der weniger Gewicht auf das Factum meines Widerſpruchs gegen Herbart, als auf die Gründe legt, die mich dazu bewegen; eine gegenſeitige Verſtändigung kann nirgends leichter ſein, als bei Anſichten, die von ihrem Urheber mit ſo viel Deutlichkeit vorgetragen ſind, daß die Punkte der Dunkelheiten ſich überall beſtimmt abgränzen.

Der Begriff des Realen, Seienden, ſo wie er von Herbart ausgebildet worden iſt, bietet den erſten Stein des Anſtoßes. Wir geben willig Herbart zu, daß das, was wir als ſeiend bezeichnen wollen, in der Art unabhängig ſowohl von uns, als von jedem Andern, in der Art auf ſich ſelbſt beruhend gedacht werden müſſe, wie wir zuerſt das in der ſinnlichen Wahrnehmung ſcheinbar gegenwärtig Seiende uns dachten. Wir geben ebenſo zu, daß der Begriff des Seienden nur durch zwei, im Denken zwar trennbare, im Seienden ſelbſt aber zuſammenzufaſſende Begriffe erſchöpft werden kann, nämlich den des Seins und den des Was, oder des Inhalts, welcher iſt. Daß nicht jeder mögliche, willkührlich angenommene Inhalt jene abſolute Poſition des unabhängigen Seins ertragen könne, iſt ebenſo klar, gar oft ſind wir genöthigt, eine ſo übereilt gegebene Poſition zurückzunehmen. Vorbehalte werden daher an ſie geknüpft; wem ſie zuertheilt werden ſoll, das darf keine Negation, keine Relation, keine Mannichfaltigkeit in ſich ſchließen. Und nun, nachdem dieſe Bedingungen feſtgeſtellt ſind, wird auf die Frage: was iſt das Seiende? geantwortet: die Qualität des Seienden iſt einfach, ohne Negation, allen Größenbeſtimmungen unzugänglich. Entſpricht denn dieſe Antwort dem, was wir in der Frage wiſſen wollten, und bringt ſie nicht vielmehr ganz andere Dinge zur Sprache? Was war denn wohl das Was, deſſen Eigenthümlichkeit wir kennen lernen wollten? Doch ohne Zweifel eben dasjenige, welches fähig ſein ſollte, die abſolute

Digitized by Google

Poſition des nicht wieder zurücknehmbaren Seins zu ertragen. Und was in der Antwort füllt nun die Stelle jenes Was aus? In der Antwort liegen zwei Begriffe, der der Qualität und der des Seienden, deſſen Qualität ſie iſt. Dieſer genitivus possessivus deutet ſogleich auf ein verſchwiegenes Verhältniß der Qualität zum Seienden ſelbſt hin; offenbar liegt es in dieſem Ausdruck, daß das Seiende die Qualität hat, nicht aber ſelbſt die Qualität iſt. So würde dann das Seiende noch abgeſondert von ſeiner Qualität für ſich ſein, und es müßte möglich ſein, ein Seiendes ohne Qualität zu denken. Allein hiergegen ſtemmt ſich Herbart durch die ſtrenge Bemerkung, daß kein Seiendes ohne ein Was, das es ſei, gedacht werden könne, und daß beide Begriffe, Qualität und Sein, im Seienden ſelbſt nothwendig verbunden werden müſſen. Was wird uns alſo übrig bleiben auf die Frage: was denn die abſolute Poſition erhalten habe, zu antworten, als: die Qualität? oder eine einfache Qualität? Entſpricht denn aber dieſer Inhalt irgendwie den Bedingungen, die wir jenem Inhalt vorſchrieben, der die abſolute Poſition zu ertragen fähig ſein ſollte? Offenbar nicht, denn Niemand kann eine Qualität denken, ohne die ausdrückliche Relation derſelben auf ein ſchon Seiendes. Entweder das Seiende iſt eine Qualität, oder es hat eine. Der erſte Fall widerſpricht dem Begriffe des Seins, der keinem Relationsbegriffe unmittelbar ſich verknüpfen kann; der zweite widerſpricht der Vorausſetzung, daß der Begriff des Seienden aus dem des Seins und dem der Qualität in einer untheilbaren Einheit verſchmolzen beſtehe. Ich kann nach dieſen Bemerkungen nicht anders als urtheilen, daß Herbart ſchon dieſe erſte Frage: was iſt das Seiende, nicht beantwortet, ſondern umgangen hat, indem er zwar in den Vorbereitungen zur Antwort alle die Anſichten zu vernichten ſucht, welche zwiſchen die Qualität und ihr Sein noch einen andern Kernpunkt dazwiſchen zu ſchieben verſuchen, in der Antwort aber nicht auf die von ihm geſtellte Frage, ſondern auf jene andere antwortet, die ſich auf die Vorausſetzung einer ſolchen Einſchiebung gründet, und zwar mit Ausdrücken antwortet, welche die nämliche Einſchiebung vor-

ausſetzen. Auf die Frage: was iſt das Seiende, konnte nur erwiedert werden: die Qualität, oder wenn man wollte, irgend etwas Anderes; daß aber dieſe Antwort ganz überſprungen und ſogleich von der Qualität des Seienden geſprochen wird, als ob dieſes genitiviſche Verhältniß für ſich klar wäre, iſt in dieſem Anfang der Unterſuchung ein verhängnißvoller Mangel der Genauigkeit.

Ueberlegen wir, woher der Begriff der Qualität gekommen iſt, um uns in dieſem Zuſammenhange Verlegenheiten zu bereiten, ſo ſcheint es, als ſei ſelbſt ſein Auftreten in den Bedingungen der Aufgabe gar nicht motivirt. Wer da fragt: was iſt das Seiende, der begehrt unter dem Was jenen nur ſubſtantiviſch zu faſſenden Inhalt zu erlangen, der nur als Subject, nie als Prädicat gedacht werden kann; reichen wir ihm jetzt als Erwiederung die Qualität, ſo erhält er eine Antwort auf die Frage: wie iſt das Seiende, und dieſe Antwort beſteht in der Angabe eines Inhalts, der nie als Subject, ſondern nur als Prädicat gedacht werden kann. Zwiſchen dem verlangten Was und dem gegebenen Wie beſteht eine große Kluft, welche die ältere Metaphyſik durch den Unterſchied der Quidditát und Qualität andeutete, und durch die Annahme eines Subſtantiale in der Subſtanz zu füllen ſuchte, welches das eigentliche Subject, dieſen feſten Beziehungspunkt für den bloßen Relationsbegriff der Qualität abgeben ſollte. Welches auch der Werth dieſer Begriffe, und welches die Bedeutung ſein mag, die ihnen eine correcte Philoſophie zutheilen muß: die kurze Abfertigung, die der Gedanke des Subſtantiale von Herbart im erſten Bande der Metaphyſik erfahren hat, verdiente er nicht, ſobald im zweiten Bande die Definition des Seienden auf eine Weiſe dargeſtellt wird, die den Leſer mit Gewalt immer wieder auf dieſen Gedanken zurückführt. Wir vermiſſen in dieſem Seienden jeden feſten Punkt; ſo wie der Ausdruck ſelbſt ein Participium iſt, ſo muß es einen Inhalt geben, der an dem Sein, an der abſoluten Setzung participirt; iſt aber dieſes Was nichts Anderes als das Wie der Qualität, ſo haben wir hier jedenfalls keinen Inhalt, der nach Herbarts eignen Anforderungen die abſolute Poſition zu

ertragen vermöchte, ſondern immer ſucht ſich die Qualität an Etwas anzulehnen, das überall vermißt wird. Auf ſolche Zweifel kann Jemand antworten: was ſuchſt du denn eigentlich in dem Seienden? Bildeſt du dir ein, daß allem Seienden ein gewiſſer an und für ſich ſeiender Stoff zu Grunde liege, ein Seinſtoff ſelbſt, der dem Inhalt einen ſolchen Ort der Anlehnung gewährt? Iſt es nicht vielmehr ſo, daß jeder Inhalt unabhängig und abſolut ſeiend eben durch die abſolute Setzung exiſtirt, ſo daß eben grade diejenige Qualität, die wir das Seiende nennen, ſich dadurch von der bloßen Qualität, dieſem Relationswesen, unterſcheidet, daß ſie abſolut geſetzt iſt? Iſt denn nicht Sein überhaupt dieſe unabhängige Setzung, und muß folglich nicht jeder Inhalt, ſomit auch die Qualität, ein Seiendes ſein, wenn ſie ſo geſetzt wird, und wird ſie nicht eben durch dieſe Setzung zu dem Was, dem ſubſtantiviſchen Quid, das du auf andere Weiſe irgendwoher noch hinzuholen willſt? Dieſe Zurechtweiſung könnte ich mir in vieler Hinſicht gefallen laſſen, aber ſie kann nicht von einem Herbartianer ausgehn. Denn ſehr verletzbar iſt die abſolute Poſition; ihre Ertheilung hängt an Bedigungen; durch ſie kann daher nicht der Inhalt zum Seienden geſtempelt werden, ſondern in dem Inhalt muß die Möglichkeit liegen, von ihm muß die Möglichkeit abhängen, daß er die Poſition ertrage. Und doch wiſſen wir nicht, wie wir auf einem andern Wege aus dieſem Zauberkreiſe von Abſtractionen heraustreten können, als wenn wir dieſes Zugeſtändniß machen: der Inhalt iſt dann, wenn er abſolut geſetzt iſt, oder kürzer, wenn er iſt. Dieſer ſcheinbar tautologiſche Satz aber führt uns weit von Herbarts Anſichten und den Principien ſeines ganzen Syſtems ab. Denn in ſeiner hypothetiſchen Faſſung behauptet er, daß keinem Inhalt an und für ſich dieſes Sein der abſoluten Setzung zukomme; die ganze Welt der einfachen Weſen, die in ſich ſelbſt keinen Halt haben, ſinkt jetzt als ein abhängiges Reſultat eines höheren zuſammen, und über ihr klärt ſich die Ausſicht in ein Reich der Geſetze auf, nach deren Beſtimmungen verſchiedener Inhalt die abſolute Poſition erhält, und durch ſie jetzt in ſich den Schein erzeugt, als rührte dieſes ſein feſtes Sein von einem

Digitized by Google

Punkte der Realität her, der in ihm ſelber läge, und der doch bei genauerer Betrachtung nicht in ihm aufgefunden werden kann. Schon hier kehren ſich alſo die Annahmen der erklärenden Theorie nach einem andern Principe hin, als dem letzten Pol der Gewißheit; ausgegangen von dem Gegebenen, können wir zwar zunächſt eine Welt einfacher Weſen ihm zu Grunde legen, auf deren Poſition das Wirkliche der Erſcheinung beruht, allein dieſe Weſen können nicht das Letzte ſein, ſondern ihre Poſition, ihr Sein ſelbſt hängt von den Beſtimmungen allgemeiner Geſetze ab.

Iſt dieß ſo, dann bedürfen wir freilich nicht mehr jenes ſubſtantiale Quid, das in den Dingen als eigentliches Subjekt zu liegen ſchien, und es werden, wie ich dieß früher ausdrückte, die Dinge nicht durch eine Subſtanz ſein, ſondern ſie werden dann ſein, wenn ſie einen Schein der Subſtanz in ſich zu erzeugen vermögen. Eine Theorie, die von dem ſtarren Sein einfacher Weſen ausgeht, hat es ſchwer, hintennach zu dem Gedanken allgemeiner Geſetze zu kommen; dieſem Umſtande verdankt Herbarts Lehre den Mangel an Applicabilität, namentlich auf die Naturerſcheinungen, wie wir ſpäter ſehen werden; aber auch ſchon innerhalb dieſer ontologiſchen Betrachtungen wird ſich der faſt durchgängige Mangel dieſes Gedankens an Geſetze überhaupt mehrmals ſtörend aufdrängen und es war deßhalb gut, an dieſer Stelle darauf hinzuweiſen, wie allerdings Herbarts Principien eine Erweiterung ſelbſt ſchon verlangen, deren Fehler uns bei der Deduction des Einzelnen empfindlich wird.

Geben wir indeſſen einſtweilen Herbart Alles zu, was wir eben umzuſtoßen verſuchten; nehmen wir mit ihm eine Welt einfacher Seienden an, deren Weſen in einer ebenſo einfachen, unveränderlichen, allen Größenbeſtimmungen unzugänglichen Qualität beſteht, und ſehen wir, ob von hier an die Entwicklung ſtetig und ohne Bedenken fortſchreitet. Das Nächſte, was ſich uns darbietet, iſt die Inhärenz der vielen Eigenſchaften an dem einen Dinge. Wir geben den Widerſpruch zu, der hierin liegt, wir geben ferner zu, daß die Mehrheit der Eigenſchaften auf die Vielheit von realen Weſen hindeute, ſo wie, daß dennoch kein einzelnes dieſer Weſen

Digitized by Google

zur Begründung einer Eigenſchaft hinreiche; aber wir hüten uns, für die einzelnen Weſen eine Zuſammenfaſſung derſelben zu ſubſtituiren, aus Furcht vor einem Ausdrucke, der, vom Raume entlehnt, ſogleich das Vorurtheil mit ſich führen könnte, als müßten die Beziehungen, die Verhältniſſe, die zwiſchen den Seienden obwalten, nothwendig in der Verſchiedenheit räumlicher Combinationen liegen. Stellen wir alſo mit einem vorurtheilsloſen abſtracten Ausdrucke feſt: es müſſen Beziehungen vieler realen Weſen ſein, aus denen die Inhärenz des Vielen an dem Einen hervorgeht. Unter dieſen Beziehungen verſtehen wir jezt nur die Bedingungen, die überhaupt gegeben ſein müſſen, wenn mehrere Reale den ganzen Grund der Folge ausmachen ſollen, und ſo wie Herbart, der dieſe Bedingungen unter dem Namen des Zuſammen als gleich anſieht bei jedem verſchiedenen Beiſpiel der Inhärenz, ſo werden auch wir aus dieſen Beziehungen allein nicht die Inhärenz der beſtimmten Merkmale an dem beſtimmten Dinge herleiten, ſondern fragen, wie nun beſtimmte, von andern unterſchiedene Reale, wenn ſie einmal in jene Beziehung, die überhaupt die Bedingung aller Wirkſamkeit iſt, geſezt worden ſind, das beſtimmte Reſultat grade dieſer oder jener inhärirenden Eigenſchaften hervorbringen. Dieß beſtimmte Reſultat muß abhängen von der Qualität der Weſen, wenn nicht vielleicht jene allgemeine Beziehung ſelbſt ſo verſchiedener Modificationen fähig iſt, daß aus ihnen allein, auch bei vollkommen gleicher Qualität aller Weſen die Verſchiedenheit der Erſcheinungen hervorgehen kann. Ueber den leztern Gedanken, der von Herbart grade ſo wenig berückſichtigt worden iſt, als er von der Phyſik faſt einzig benuzt wird, haben wir ſpäter noch Manches hinzuzufügen; jezt machen wir mit Herbart den Effect von den Verſchiedenheiten in den Qualitäten der Weſen abhängig. Wie kann aus ihnen etwas folgen, und was folgt? Dieſe Frage legt Herbart ſelbſt denjenigen ſeiner Leſer in den Mund, die, bekümmert über die abſolute Einfachheit und Unveränderlichkeit der realen Weſen, an der Möglichkeit einer Entwicklung aus ihnen verzweifeln wollen, und beantwortet ſie zugleich durch die Hinweiſung auf die zufälligen Anſich-

Digitized by Google

ten, die zugleich mit der Methode der Beziehungen den Hebel der weiteren Entdeckungen ausmachen ſollen. Die zufälligen Anſichten ſind die Subſtitutionen der Mathematik und der mathematiſchen Phyſik; da Herbart ihre Anwendbarkeit auf die vorliegende Frage nur durch Beiſpiele aus jenen Wiſſenſchaften glaublich gemacht hat, ſo bleibt uns die Ueberlegung überlaſſen, worauf ſich zuerſt in der Mathematik die Subſtitutionen gründen, und ob das Nämliche, was ſie dort möglich macht, ſie auch hier begründet; wie ferner in der Mathematik aus Subſtitutionen Reſultate gezogen werden, und ob die nämlichen Bedingungen, welche dort überhaupt die Möglichkeit von Ergebniſſen liefern, auch hier ſtattfinden; endlich, ob nicht ſelbſt die Vorausſetzung der Richtigkeit dieſer Methode doch wieder auf eine noch übrige, noch zu ſuchende, ergänzende Beſtimmung hinweiſt?

In Bezug auf die erſte Frage müſſen wir die arithmetiſchen, die geometriſchen und die phyſikaliſchen Subſtitutionen unterſcheiden. Eine Zahl als eine Function einer gegebenen beliebigen andern Zahl auszudrücken, iſt eine ſyſtematiſch ausgebildete, weitgreifende Forderung der allgemeinen Arithmetik, die überall deßwegen gelöſt werden kann, weil die Größe keine Qualität beſitzt, ſondern, ins Unendliche theilbar, ebenſo unendlich variirenden Zuſammenfaſſungen der Theile unterworfen werden kann. Nichts geht hier verloren, kein inneres Band wird zerſtört und die verſchiedenſten Ausdrücke werden zuletzt darauf hinauskommen, eine gleiche Menge nur mannichfaltig zuſammengefaßter Einheiten der Vergleichung in ſich zu begreifen. Dieſer Grund, der hier die Umformung einer Größe in einen ſubſtituirbaren Ausdruck begünſtigt, muß wegfallen, wo von untheilbaren Qualitäten einfacher Weſen die Rede iſt, und ſeltſam genug werden grade da die Subſtitutionen der Arithmetik unmöglich, wo ſie ſich am meiſten der ihnen in der Metaphyſik aufgetragenen Leiſtung nähern und zwei qualitativ verſchiedne Größen wechſelsweis als Function, die eine von der andern, darſtellen ſollten. Es iſt nicht möglich, auf rein arithmetiſchem Gebiete für eine poſitive Größe einen Ausdruck in negativen oder imaginären Größen zu finden, ohne daß das

Negative oder Imaginäre in der Formel ſelbſt ſich wieder auf= höbe. So großen Werth ſolche Formeln, wie $(1+1-1)^{-1}$ auch haben mögen, ſo ſind ſie doch nicht eigentlich Subſtitutionen im engern Sinne, ſondern verändernde Ergänzungen der gegebe= nen Data, aus denen allein eine Entwicklung nicht herzuleiten iſt, durch ſolche Bedingungen, welche dieſelben einem allgemeinen Ge= ſetze als einen Fall der Anwendung unterordnen. Wollten wir ſo die Qualität eines realen Weſens mit a bezeichnen, und dafür $1+a-1$ ſubſtituiren, ſo würde dieſe Formel gar Nichts aus der Qualität a zu entwickeln fähig ſein, ſo wenig als ſie eine zu= fällige Anſicht derſelben wäre; vielmehr würde die Entwicklung aus der Zuſammenfaſſung des Realen mit ergänzenden Bedingungen fließen, ein Fall, der, obwohl überaus wichtig, doch nicht das iſt, was Herbart hier im Auge hat. Wir müſſen daher dabei verharren, daß aus den arithmetiſchen Subſtitutionen gar keine Berechtigung fließt, dieſe Methode zur Zerfällung von Qualitäten anzuwenden; keine untheilbare Qualität kann eine Function der andern ſein, gegen die ſie disparat iſt. Es war in der That kein geringer Schritt, den Herbart that, als er das, was mit den Coefficienten gethan werden kann, auf die Benennungen der Größen übertrug.

Vielleicht liegen die geometriſchen Subſtitutionen der Meta= phyſik näher. Ich ſehe ab von den Fällen, wo Summen von Linien oder Flächen für einzelne Linien und Flächen geſetzt werden und wende mich zu den bedeutenderen Anwendungen, in denen irgend eine Linie als eine geometriſche oder trigonometriſche Func= tion einer andern angeſehn wird. Eine gegebene Linie kann ebenſo gut die Hypotenuſe eines Dreiecks als der Sinus eines Win= kels, oder die Tangente eines Bogens, der Durchmeſſer eines Kreiſes ſein; eine unendliche Anzahl einzelner Ausdrücke werden ſich in dieſen verſchiedenen Rückſichten für ſie bilden laſſen. Was ſagen dieſe Formeln aus? Nichts von den Linien ſelbſt, ſondern etwas von ihrer Umgebung. Schließt etwa irgend eine dieſer Formeln unmittelbar die innere Qualität der Linie auf, ſo daß ſie wirklich, wie Herbarts Beiſpiele verlangen, eine Mannichfaltig= keit von Merkmalen einer urſprünglich einfachen Qualität gleich=

Digitized by Google

ſetzen? Nichts von dem, ſondern die Linie bleibt an ſich unbeſtimmt, und wenn aus einer ſolchen Subſtitution ſich dennoch reiche Reſultate ergeben, ſo geſchieht es nicht deßwegen, weil hier aus einer ſubſtituirten Mannichfaltigkeit folgte, was aus der einſylbigen, einfachen Qualität nicht zu entwickeln war, ſondern weil eine und dieſelbe Linie durch ihre Lage im Raume zwei verſchiedene Syſteme geometriſcher Verhältniſſe als gemeinſames Glied zuſammenbringt, und daher eine Menge Gleichſetzungen einzelner Glieder begünſtigt. Auch die geometriſchen Subſtitutionen und die Hilfsconſtructionen können daher nicht zum Rechtfertigungsgrunde jener Zerfällung einfacher Qualitäten in zufällige Anſichten dienen; denn ſo wie die arithmetiſchen auf der Theilbarkeit, ſo beruhen dieſe auf der Relation des ganzen Elements, für welches eine Subſtitution geſucht wird, zu den gegebenen oder den möglichen Umgebungen. Auch dieß alſo wieſe auf eine Conſtruction des Geſchehens aus der Zuſammenfaſſungsweiſe des Realen, nicht aus ihren Qualitäten hin. Man kann nicht als Einwurf die Reihen anführen, die z. B. Bogen durch Theile der Sinus ausdrücken; denn dieſe Reihen drücken weder Geſtalt, noch Lage, noch Richtung, ſondern nur die Größe des Bogens durch die Größe der Sinus, alſo Zahlen durch Zahlen aus. Sie berechtigen daher nicht, auch die Qualität eines Realen, die ſo disparat ſich gegen die eines andern verhält, wie grade und krumm, zwei disjuncte Begriffe ſich nicht einmal verhalten können, durch eine zufällige Anſicht auszudrücken, die mit der des andern vergleichbar wäre. Auch die phyſikaliſchen Subſtitutionen geben keine beſſere Hülfe. Man kommt hier gewöhnlich auf die Zerfällung der Kräfte zurück, die auch Herbart anführt. Genau genommen wird jedoch hier gar Nichts zerfällt, weder der Weg noch die Bewegung, noch die Kräfte, ſondern ein Reſultat wird auf die möglichen Formen ſeiner Urſachen zurückgeführt, eine Relation, die nicht auf die Natur des Seienden, deſſen Poſition unabhängig iſt, übergetragen werden kann.

Nach dieſem Allen ſcheint uns Herbart nur die Abſicht gehabt zu haben, an den mathematiſchen Beiſpielen die Art und Weiſe

der Methode zu zeigen, die er für die Metaphyſik ebenfalls zu brauchen wünſcht, und wir müſſen weiter nach andern Gründen fragen, durch welche er die Möglichkeit dieſes Gebrauchs bewieſen hat. Gleichgeltende Ausdrücke für theilbare Größen oder räumliche Relationen nützen uns Nichts, es muß die Zerlegbarkeit einer Qualität gezeigt werden. Nun hat Herbart allerdings an den Farben namentlich Beiſpiele einfacher Empfindungen, denen doch zuſammengeſetzte zufällige Anſichten entſprechen, wie dem Violet die Vereinigung von Blau und Roth. Allein, wenn wir auch dieſe Empfindungen Qualitäten nennen wollen, ſo haben ſie doch Nichts als dieſen Namen, und zwar in einer ſehr weiten Bedeutung, mit den Qualitäten der einfachen Weſen gemein. Nach Herbart ſelbſt ſind ſie Selbſterhaltungen der Seele, und da ſie verſchieden ſind, ſo kann keine wirklich die Qualität des Realen ſein, und wir haben für dieſe letztere auch die Quelle zufälliger Anſichten nicht, die wir für die Empfindungen noch nachweiſen können. Verſchiedenen Störungen werden verſchiedene Selbſterhaltungen entſprechen, eine Vorausſetzung, die, wie ſich ſpäter zeigen wird, Herbart und nicht mir gehört; die Qualität der Empfindung ſelbſt aber kann billig nur das Reſultat der Selbſterhaltung ſein, nicht dieſe ſelbſt. So wie nun die Störungen nicht bloß disparate, ſondern auch reihenweis zuſammengeordnete ſein können, ſo werden auch die Selbſterhaltungen einzelne abgeſtufte Reihen bilden, die, da ſie auf irgend eine Weiſe immer mathematiſchen Beſtimmungen zugänglich gedacht werden müſſen, auch die Vortheile der Größen genießen werden, ſo daß jedes Glied einer ſolchen Reihe eine Function eines andern ſein kann. Nach einem Analogon des Parallelogramms der Kräfte wird jede Selbſterhaltung dann auch beiſpielsweis aus zwei andern zuſammengefloſſen ſein können, und in der Qualität der Empfindung, die ihr entſpricht, wird ſich dieſe Möglichkeit als zufällige Anſicht von der Entſtehung, z. B. das Violet aus Blau und Roth, wiederfinden. Hierdurch ließe ſich überhaupt die Reihenordnung der Empfindungen und ihre mathematiſchen Verhältniſſe zu einander erklären. Nichts von dem aber können wir auf die im eigentlichern Sinne ſo genannten Qua-

Digitized by Google

litäten der einfachen Weſen übertragen, denen keineswegs ein mathematiſch geordnetes Syſtem von Selbſterhaltungen, wenn wir ſo wollen, untergeſchoben werden kann.

Dieß ſind die Gründe, aus denen mir die Uebertragung der Subſtitutionen auf die einfachen Qualitäten des Realen unmöglich ſcheint; findet ſich dennoch irgendwie eine Möglichkeit, ſo verdient ſie beſonders nachgewieſen zu werden; denn von ſelbſt verſtehen ſich zufällige Anſichten wenigſtens nur ſo weit, als Größe, Theilbarkeit und Relationen reichen, welche alle grade von Herbart ſo entſchieden von dem Realen geläugnet worden ſind. Da nun alle Subſtitutionen doch eigentlich immer dazu gebraucht werden, als Medii Termini zu dienen, und einen für ſich geſchloſſenen und keiner Entwicklung fähigen Ausdruck als Beiſpiel unter ein allgemeines Geſetz unterzuordnen, ſo iſt es auffallend, daß Herbart ſeine zufälligen Anſichten grade auf die dem gewöhnlichen Bewußtſein ferner liegenden mathematiſchen Methoden ſtützte, ohne das gewöhnliche Schlußverfahren auch nur zu erwähnen, das doch in der That die allerausgebildetſte Methode der Subſtitutionen iſt. Wenn ich eine Linie als Tangente eines Kreiſes betrachte und hieraus ſchließe, ſo thue ich nichts Anderes, als im gewöhnlichen Schluſſe, wo ich durch die zufällige Anſicht, daß das Subject des Unterſatzes, unbeſchadet ſeiner ſonſtigen Einheit mit ſich ſelbſt, doch auch als eine Art des Begriffs M angeſehen werden kann, dieſem S nun auch das Prädicat P zuſchreibe, das mit M auf eine allgemeine Weiſe im Oberſatz verbunden war. Aber freilich führen dieſe Schlußmethoden wieder auf die Forderung allgemeiner Geſetze; ſie ſind ferner nicht anwendbar, ohne Relationen der ihnen unterworfenen Begriffe zuzulaſſen, und daher können auch ſie nicht zur Rechtfertigung der Zerfällung einfacher Qualitäten in fingirte Theile dienen, während ſie recht wohl dazu dienen, aus den Verhältniſſen einer einfachen Qualität zur andern und aus ihren Relationen zu einem Allgemeinen Data herzuſtellen, aus denen ein Schluß möglich wird. Angeführt zu werden hätten ſie jedoch verdient, denn in der That ſind die zufälligen Anſichten Herbarts faſt nur ein pretiöſer Ausdruck für den altbekannten Mittelbegriff, nur daß

dieſer hier unter Bedingungen gefunden werden ſoll, unter denen er unmöglich iſt.

Ich will nicht läugnen, daß in den vorhergehenden Bemerkungen Manches noch eine genauere Unterſuchung nothwendig macht; allein dieſe Nothwendigkeit nachzuweiſen, war eben mein Zweck, und ich bin befriedigt, wenn ich die Ueberzeugung bewirkt habe, daß der Gebrauch zufälliger Anſichten in Herbarts Sinne ſeine beſondere Begründung bedarf. Wir wollen daher einſtweilen auch dieſes Hinderniß unſerer Uebereinſtimmung mit Herbart weggeräumt denken und die Richtigkeit der zufälligen Anſichten zugeben, ſo fragt ſich zweitens, unter welchen Bedingungen folgt aus ihnen Etwas in der Mathematik und Phyſik, und welche andre Bedingungen werden in der Metaphyſik dafür eintreten?

Ich habe ſchon erwähnt, daß alle Subſtitutionen dazu dienen ſollen, einen für ſich geſchloſſenen Ausdruck ſo darzuſtellen, daß er als Fall der Anwendung eines allgemeinen Geſetzes gelten kann. Nichts würden arithmetiſche Subſtitutionen leiſten ohne das Hinzukommen der allgemeinen Rechnungsregeln, die uns zeigen, nach welchen Geſetzen aus der Zuſammenfaſſung der Größen etwas Neues hervorgehn könne; Nichts würden die Hülfsconſtructionen der Geometrie nützen können, wenn nicht der Raum, in welchen ſie gezeichnet werden, eine ſo beſtimmte innere Geſetzmäßigkeit beſäße, daß aus der Einreihung einer Linie in die Theile einer Figur ſich ſogleich ein Syſtem von Folgen nur aus dieſer Eigenthümlichkeit des Raums entwickelte; Nichts endlich würden phyſikaliſche Subſtitutionen zu lehren vermögen, wenn wir nicht unabhängig von der geſchehenen Zerfällung der Kräfte nach allgemeinen Geſetzen überhaupt die Verhältniſſe von Kräften zu beurtheilen wüßten. Es fragt ſich nun, was tritt bei Herbart an die Stelle der allgemeinen Geſetze, die in jeder dieſer Wiſſenſchaften die Möglichkeit einer Folge hervorbringen? Offenbar erwarten wir, jetzt eine ſublimirtere, allgemeinſte Statik und Mechanik des Seienden zu finden, welche dieſe Geſetze beſtimmt; wir erwarten, daß auch hier die zufälligen Anſichten nur dazu dienen werden, das Seiende ſo auszudrücken, daß es einen Angriffspunkt für das Geſetz dar-

Digitized by Google

bietet, ihm überhaupt als ein Fall der Anwendung ſubſumirt werden kann. Allein dieſer Analogie, die ſich in ſeiner eigenen Begründung der zufälligen Anſichten findet, iſt Herbart nicht gefolgt; keine Unterſuchung über dieſe Geſetze wird geführt, nicht einmal der Gedanke ihrer möglichen Mannichfaltigkeit tritt auf, ſondern die ganze Entwicklung wird ſogleich auf einen einzigen beſtimmten Fall gebracht, nämlich den, daß die zufälligen Anſichten zweier Weſen einen entgegengeſetzten gleichen Theil haben, der folglich dahin ſtreben wird, ſich aufzuheben. Dieſer Gang der Betrachtung iſt ſehr charakteriſtiſch und wichtig für die ganze ſpätere Ausbildung der Lehre. Noch einmal iſt hier dem Gedanken allgemeiner Geſetze, die poſitiv Etwas beſtimmen, aus dem Wege gegangen, und nur das negative Geſetz gilt, daß Entgegengeſetztes ſich aufhebt. Eine ſolche Anſicht benutzt weder alle die nämlichen Vortheile, welche die Mathematik beſitzt, noch iſt ſie überhaupt ein nothwendiger Gedanke. Die Mathematik, wenn ſie Nichts könnte, als Entgegengeſetztes aufheben, wenn ſie in ihren arithmetiſchen und geometriſchen Geſetzen nicht auch ein Mittel zu poſitiveren Folgerungen hätte, würde ſchwerlich je zu den Reſultaten gelangt ſein, welche Herbart beſtachen und ihn zu dem Unternehmen bewogen, durch die Einführung der zufälligen Anſichten in die Metaphyſik auch hier eine Reihe von Reſultaten zu erzielen, die jenen gegenüber geſtellt werden könnten. Allein auch nothwendig iſt dieſe Beſchränkung nicht. Müſſen wir einmal die Unvereinbarkeit des Widerſprechenden als ein allgemeines Geſetz anſehen, das unabhängig von aller Qualität des Seienden ſich vielmehr dieſe unterwirft, ſo kann es auch Nothwendigkeiten der Vereinigung des nicht Widerſprechenden geben, die eben ſo unabhängig von jener Qualität ſind, und die ganze Unterſuchung würde ſich nicht mehr darauf richten, durch den Chemismus der Aufhebung des Entgegengeſetzten ein Reſultat aus den Qualitäten der Weſen zu ziehen, ſondern die Geſetze aufzufinden, nach denen überhaupt gewiſſe Qualitäten und ihre Zuſammenfaſſung Gründe zu Folgen werden. Die zufälligen Anſichten würden dann unnütz. Denn auch ohne daß das fingirte innere Gefüge der Realen mit den

Digitized by Google

Armen des Widerſpruchs gegenſeitig in einander eingreift, auch dann, wenn die Qualitäten als völlig disparate gegen einander begriffen werden, würden ſie doch, ſobald ein Geſetz geböte, daß aus ihnen eine Folge hervorgehe, dieſe erzeugen, und nie bedarf es einer neuen Nachweiſung einer verborgenen Maſchinerie, welche wieder die Zügel andeutet, durch die das Geſetz die ihm unterthänigen Fälle lenkt. Ganz übergehn wollen wir hierbei noch den Begriff des Entgegengeſetzten ſelbſt, von dem ſehr zweifelhaft iſt, ob er auch nur als zufällige Anſicht den realen Weſen beigelegt werden kann. Auch hier alſo kamen wir auf die Forderung allgemeiner Geſetze zurück, und, was hier einen Stein des Anſtoßes bildet, die willkührliche Zurückführung alles Geſchehens auf den Gegenſatz, das wird auch ſpäter, z. B. in der Pſychologie, einen Streitpunkt bilden, als deren Grundbegriffe die Stärke und der Gegenſatz der Vorſtellungen gewiß nicht anzuſehen ſind.

Dieſelbe Frage nach den Bedingungen, unter denen aus Subſtitutionen Etwas folgt, führt aber noch eine andere Bemerkung herbei. Geſetzt, es ſei für eine Größe ein Ausdruck gefunden, der ſie als Function einer andern darſtellt, ſo brauchen wir nicht bloß überhaupt ein Geſetz, um daraus Etwas zu ſchließen, ſondern dieß Geſetz wird immer hypothetiſch ausgedrückt werden müſſen; es gilt daher ſelbſt nur unter gewiſſen Vorausſetzungen, die wir hinzufügen müſſen. Wenn zwei Größen, $+a$ und $-a$ entgegengeſetzt ſind, ſo heben ſie ſich keineswegs ohne Weiteres auf, ſondern nur, wenn wir ſie addiren; wollten wir ſie multipliciren, ſo würde das Reſultat ein anderes ſein, noch ein anderes, wenn wir eine von der andern abziehen. Dieſe arithmetiſchen Operationen fallen alle gemeinſchaftlich unter den Begriff einer Zuſammenfaſſung im Denken überhaupt; wenden wir Anſichten dieſer Art auf die realen Weſen an, ſo wird offenbar das Zuſammen der Weſen dasjenige ſein, was auf objectivem Gebiete der Zuſammenfaſſung im bloß willkührlichen Denken entſpricht. Beide werden alſo die allgemeine Bedingung ausdrücken, unter deren Gewährung es überhaupt zu einem gegenſeitigen Eingreifen des Verſchiedenen kommt, die allgemeine Bedingung der Cauſalität über-

haupt. Allein was entſpricht nun bei Herbart der Verſchiedenheit der arithmetiſchen Operationen, denen jene Größen zu unterwerfen gefordert wird, und von denen eben das Reſultat jenes Eingreifens abhing? Offenbar können zweierlei Beſtimmungen zwar in Beziehung überhaupt ſtehen, aber warum ſteigert ſich ihre Verſchiedenheit wie in der Addition entgegengeſetzter Größen bis zum Widerſpruch, und gibt nicht wie bei der Multiplication ein reelles Reſultat? Wenn in einem Punkte a zwei Körper zuſammen ſind, und der rechts gelegene ſoll ſich mit der Geſchwindigkeit c nach rechts, der andere mit derſelben c nach links bewegen, ſo ſind beide Bewegungen im ſtrengſten Sinne entgegengeſetzt, aber aufheben werden ſie ſich nicht, noch werden ſie ein Beſtreben dazu haben. Der Widerſtreit und die Aufhebung tritt aber ein, wenn derſelbe Körper beide Bewegungen gleichzeitig vollführen ſoll. Der erſte Fall iſt analog dem Verhältniſſe zweier Weſen, die mit entgegengeſetzten Beſtimmungen zuſammen ſind; der zweite hat keine Analogie in Herbart's Betrachtungen. Es zeigt ſich daher, daß wir mit Herbart's Prämiſſen gar nicht auskommen. Sein Ausdruck: Zuſammen ſoll offenbar gleichzeitig zwei ganz verſchiedene Forderungen erfüllen. Erſtens ſoll er bedeuten jenen allgemeinen Begriff der Zuſammengehörigkeit überhaupt, durch welche die Qualitäten zweier Realen in die Beziehung geſetzt ſind, vermöge deren ſie den ganzen Grund einer Folge ausmachen, und ſich nicht mehr gleichgiltig verhalten können; zweitens aber ſoll der nämliche Ausdruck auch jenes ſpecifiſche, veränderliche Verhältniß zwiſchen beiden bezeichnen, durch welches der Widerſpruch des Entgegengeſetzten bald zur Aufhebung wie in der Addition, bald zur Erzeugung eines andern Reſultats, wie in der Multiplication, führen muß. Eine Lehre von dieſen ſpecifiſchen Verhältniſſen gibt Herbart nicht; ſein Zuſammen iſt das der Addition, oder vielmehr, es iſt in dieſem Worte eine ganze weitläufige Unterſuchung niedergeſchlagen. Wir werden ſpäter noch ſehen, zu welchen verderblichen Folgen dieſe nicht hier allein zu beobachtende Gewohnheit Herbart's führt, bildliche Ausdrücke, die freilich dem gewöhn-

Digitized by Google

lichen Verſtande ſehr eingänglich ſind, anſtatt der ſtrengen abſtracten Begriffe einzuführen, welche ſie bezeichnen ſollen.

Hieran ſchließt ſich Herbart's Begriff der Urſache. Es gehört ohne Zweifel zu Herbart's größten Verdienſten, die alten Anſichten über die causa transiens und immanens berichtigt und den ganzen Proceß der Cauſalität auf das Zuſammen mehrerer Weſen zurückgeführt zu haben. Allein dieſe Verbeſſerung iſt nicht vollſtändig. Wenn Herbart (Metaph. II. S. 177) ſagt, die Cauſalität folge unmittelbar aus dem Gegenſatze zwiſchen den Weſen, und werde daher durch Vorausſetzung des Zuſammen ſogleich nothwendig, ohne noch als Complement zur Wirklichkeit auf einen Impuls beſonderer Wirkungsvermögen zu warten, ſo iſt ein Theil dieſes Satzes tautologiſch, der andere unmotivirt. Aus dem Gegenſatze folgt nur unter der Vorausſetzung allgemeiner Geſetze (unter welchen dieß, daß Entgegengeſetztes ſich unter gewiſſen Bedingungen aufheben müſſe, nur eins iſt) die Nothwendigkeit eines Erfolgs überhaupt, und inſofern die Nothwendigkeit der Cauſalität überhaupt. Allein Cauſalität überhaupt kann nie ſtattfinden, ſondern beſtimmte Cauſalität; dieſe aber, der beſtimmte Erfolg, ſetzt, wie oben angegeben, immer noch ſpeciellere Verhältniſſe des Entgegengeſetzten, als ſein bloßes Entgegengeſetztſein voraus. Was aber das Andere betrifft, daß unter Vorausſetzung des Zuſammen die Cauſalität nothwendig ſei, ſo iſt dieß tautologiſch; denn Zuſammenſein heißt eben in der Verknüpfung oder Beziehung ſtehen, durch welche Cauſalität bedingt wird.

Wenn wir nun nach der Erledigung dieſer zwei erſten Fragen das Geſammte überblicken und die dritte Frage betrachten, ob nicht ſelbſt unter Vorausſetzung der Richtigkeit jener Benutzung des Begriffs von zufälligen Anſichten doch dieß Alles noch auf eine andere Ergänzung hinweiſt, ſo werden wir dieſe Frage jetzt bejahen müſſen. So wie es allgemeine Geſetze geben mußte, nach denen einzelne Qualitäten die abſolute Poſition erhielten und nun eben dadurch als reale Weſen figurirten, ſo muß es überhaupt allgemeine Geſetze geben, nach denen aus zwei Datis Etwas folgt, und es gibt überhaupt gerade ſo viel Cauſalität in der Welt, als

der Sinn und die Bedeutung der Welt möglich macht, welcher angemeſſen jene Geſetze zu denken ſind. Nirgends werden wir gefördert, wenn wir alle Cauſalität auf dieſen einen Fall des Gegenſatzes zurückführen und etwa klagen, daß ein poſitiv befehlendes Geſetz: aus a und b ſolle überall c folgen, uns den Mechanismus nicht ſehen laſſe, durch den dieſe Folge hervorgebracht wird. Wer ſolche Fragen nach der Maſchinerie eines Geſetzes aufwirft, muß ſeine Bedenken auch gegen jenes Geſetz der Aufhebung des Entgegengeſetzten richten, welches nur Eins neben andern iſt; er wird auch hier fragen müſſen, wie a und non-a es anfangen, ſich zu widerſtreiten oder ſich aufzuheben.

Ohne indeſſen hier weitere Conſequenzen aus dem Vorigen zu ziehen, gehen wir jetzt zur Auflöſung des Problems der Inhärenz über, um deren willen alle vorhergehende Annahmen von Herbart gemacht worden waren. Aus dem Gegenſatze einzelner Beſtimmungen in den zufälligen Anſichten zweier Weſen würde die Aufhebung derſelben hervorgehen, wenn die zufälligen Anſichten eben mehr als zufällige, wenn ſie weſentliche Anſichten des Weſens wären. Allein jedes Weſen iſt einfach, und an ſeiner einfachen, mit ſich überall identiſchen Qualität darf Nichts verändert werden. Aber ſo geſchieht ja gar Nichts; Alles bleibt ja, wie es iſt! Wie kann denn da Etwas geſchehn, wo das Reale lediglich ſich ſelbſt gleich bleibt? Dieſe Fragen legt Herbart ſeinen Gegnern in den Mund und fügt hinzu: ſo ſpricht man, weil man mit vollen Segeln in den Abgrund hineinfahren will, den man vermeiden ſoll. Allein ein ſo lebhaftes Bewußtſein der Kraft, jenen Vorwürfen gegenüber beſtehen zu können, dieſe Worte auch verrathen mögen, ſo kann ich doch den Einwurf nicht aufgeben, obgleich er von Herbart gewiſſermaßen im Voraus zum Schweigen verurtheilt wird. Denn was iſt die Quelle des Fortſchritts, die Herbart eröffnet? Er ſagt (II. S. 175): Das wirkliche Geſchehen iſt nichts Anderes, als ein Beſtehen wider eine Negation; A erhält ſich als A und B als B. Jede dieſer Selbſterhaltungen denken wir durch eine doppelte Negation, die unſtreitig der Affirmation deſſen, was dieſes Weſen an ſich iſt,

völlig gleich gilt. Allein dieſe doppelte Negation iſt dennoch unendlich vieler Unterſchiede fähig. Geſetzt, mit $A = \alpha + \beta + \gamma$ ſei zuſammen $B = p + q - \beta$; ſo wird auch jetzt A ſich ſelbſt erhalten, aber nunmehr wird nicht γ, ſondern β die Art und Weiſe beſtimmen, wie es ſich erhält. — So weit Herbart; ſobald wir ihm dieß zugeſtehn, werden wir auch den größten Theil ſeiner Philoſophie, namentlich ſeiner Pſychologie, zugeſtanden haben. Allein vor allen Dingen fragt es ſich, woher denn plötzlich dieſe Mannichfaltigkeit der Arten und Weiſen komme, die hier der Selbſterhaltung zugeſchrieben wird? Was iſt Selbſterhaltung? Legen wir dieſe Frage einem unbefangenen Leſer vor, ſo würde er den Principien des Syſtems gemäß nichts Anderes antworten können, als: ſie iſt die ungehinderte, ungeſtörte Forterxiſtenz deſſen, was einmal abſolut geſetzt iſt. Wenn auch wir, die denkenden Subjecte, in der theoretiſchen Erwartung, daß das Entgegengeſetzte in den Qualitäten zweier Weſen in ihnen eine Störung hervorbringen würde, einen Augenblick in unſerer abſoluten Poſition geſchwankt, dieſe aufkeimende Negation aber augenblicklich durch die Abſolutheit der frühern Poſition unterdrückt haben, ſo iſt doch dieſe Negation der Negation nur ein theoretiſcher Umweg geweſen. In dem Seienden ſelbſt iſt weder die erſte Negation eingetreten, noch hat es nöthig gehabt, dieſelbe zu negiren; es iſt ſtehn geblieben, und die ſcheinbare doppelte Negation gilt der Affirmation deſſen, was das Weſen an ſich iſt, völlig gleich. Iſt dies nun ſo, und ich weiß nicht, wie es nach Herbarts eignen Worten anders ſein könnte, ſo iſt es Pflicht, für den bildlichen Ausdruck Selbſterhaltung, der uns hier die Vorſtellung einer ſcheinbaren Widerſtandskraft vorſpiegeln könnte, ebenſo den Ausdruck Exiſtenz zu ſetzen, wie wir in andern Fällen die nur ſcheinbaren wirkenden Kräfte von Herbart vermieden ſehen. Heißt aber Sichſelbſterhalten Nichts anders, als abſolut und ungehindert ſein, während einer Negation (indem wir dem Worte wider eine Negation, welches ſchon eine thätige Widerſtandskraft mit ſich ſchleppt, den zeitlichen Ausdruck ſubſtituiren, der uns nur das Zuſammen beider Beſtimmungen andeutet); ſo

kann dieſes Sein gewiß keine verſchiedenen Arten und Weiſen haben, ſondern es iſt ſchlechthin einfach und jederzeit ſich ſelbſt gleich. Allein wenn dieſe Bedeutung der Selbſterhaltung auch die einzige iſt, die einem einfachen Weſen zukommen kann, das, einmal abſolut geſetzt, gar nichts weiter zur Aufrechterhaltung dieſer Poſition zu thun hat, da ſie ohnehin nicht fallen kann, ſo kann es doch keineswegs der einzige Sinn ſein, den ihr Herbart gegeben hat. Offenbar ſpielt auch die andre Bedeutung des Worts, in der es lange vor Herbart ein Gemeingut der Wiſſenſchaft, namentlich der Phyſiologie war, mit hinein, und ſich ſelbſt erhalten, heißt eine Thätigkeit, eine Anſtrengung, überhaupt ein Geſchehen entwickeln, durch welches das Seiende ſich gegen die Störung wehrt. Bei der Entwicklung ſolcher Anſtrengung kann es ſich in ſehr vielfältigen Manieren benehmen, und dieſer Art von Selbſterhaltung kommen natürlich viele Arten und Weiſen zu. Es iſt aber klar, daß grade ſie niemals einem einfachen Weſen zugeſchrieben werden kann, ſondern daß ſie innere Organiſation vorausſetzt; ſie iſt daher in der Phyſiologie bei der Lehre von einem Körper an ihrem Platze, der ſeine beſtimmt eingerichteten kritiſchen Mechanismen hat; ſie läßt ſich auch auf die Seele anwenden, ſobald wir in dieſer mehr als bloß ein Weſen von einer einfachen Qualität erblicken; nur auf ſolche einfache Weſen iſt ſie ſchlechthin unanwendbar.

Entweder alſo das Seiende iſt abſolut geſetzt; dann kann es nicht geſtört werden und hat gar kein Motiv zur Selbſterhaltung, ſondern es exiſtirt ruhig und genau auf die nämliche Weiſe fort. Soll aber Selbſterhaltung verſchiedene Weiſen haben, ſo muß ſie eine variirbare That des Seienden ſein, welches zwar geſtört werden kann, aber nicht darf, und daher wie jeder Organismus mit einer Auswahl von Schutzmitteln verſehen iſt; Selbſterhaltung in dieſem Sinne iſt nie möglich, ohne der Störung wenigſtens ein Differential wirklichen Einfluſſes zuzuſchreiben. (Die Weſen drücken einander. S. 170.) Im erſten Falle kommen wir zu keinem Geſchehen, im zweiten haben wir eine Mannichfaltigkeit im Seienden. Nun ſagt Herbart allerdings ſelbſt, alle

Mannichfaltigkeit, welche darin liege, daß A ſich entweder gegen B, oder C oder D ſelbſterhalte, verſchwindet ſogleich mit dem Geſchehen ſelbſt, wenn man aufs Seiende, wie es an ſich iſt, zurückgeht; es iſt immer A, das ſich ſelbſt erhält, oder erhalten wird. Dieſe Worte ſind mir dunkel, denn es ſcheint nach ihnen gar in Frage zu kommen, ob die Selbſterhaltung wirklich exiſtirt und nicht ſelbſt eine zufällige Anſicht von der einfachen Forterxiſtenz des Realen iſt. Dann wäre es ſchwierig, die Gründe einer ſolchen Anſicht zu finden.

Ich kann nach dieſen Bemerkungen nur mit der Behauptung ſchließen, daß der geſammte Apparat der zufälligen Anſichten und Selbſterhaltungen, ſo geiſtreich und anregend alle dieſe Gedanken auch ſind, doch vergeblich aufgeboten worden iſt, und daß wir wirklich, wenn wir an einer einfachen und ſtrengen Bedeutung der Begriffe feſthalten, nur zu einem ſtarren, unveränderlichen Sein, nicht aber dazu kommen, aus dieſem den Schein des Geſchehens zu erklären. Ich habe jetzt nur noch eine Bemerkung hinzuzufügen bei Gelegenheit des analogen Problems der Veränderung. Nehmen wir mit Herbart an, daß ſie auf dem Wechſel des Zuſammen der Weſen beruhe, ſo läßt ſich doch hieraus nicht jener Unterſchied von Subſtanz und Urſache ſo einfach herleiten, wie Herbart es angibt. Um die Veränderung zu erklären, muß nach ihm ſo oft eine Reihe von zuſammenſeienden Weſen angenommen werden, als Eigenſchaften des Veränderlichen nach dem Probleme der Inhärenz zu deuten ſind. So oft die Eigenſchaften wechſeln, iſt auch dieſe Conſtruction zu ändern; dabei aber darf dann nicht eine Zerſplitterung vorgehn, wobei die Einheit des gegebenen Dings ſich zertheilte, ſondern damit den Anforderungen des Gegebenen genügt werde, welche verlangen, daß Eins aus dem Andern werde, muß der Anfangspunkt aller dieſer vielfältigen Reihen nur Einer ſein. Er iſt der Mittelpunkt aller der Gruppen von Realen, die da kommen und gehn, und verſchiedene Eigenſchaften an ihm begründen oder wieder verſchwinden laſſen. Dieſe Intention iſt ganz richtig, aber die Conſtruction entſpricht der Aufgabe nicht. Das Werden des Folgenden aus dem Erſten würde wegfallen,

Digitized by Google

ſagt Herbart, wenn die beiden Complexionen auf einander folgten: Abc, mpq. Dieſe hingen nicht zuſammen; der Faden des Zuſammenhangs liegt in den Merkmalen, die gleich bleiben. Dieß iſt vollkommen richtig, aber die Conſtruction garantirt uns nicht, daß irgend ein Merkmal gleich bleibe. Es ſeien zuerſt die Reihen gegeben A, B, C, D, A b c d, A β γ δ, deren gemeinſames Glied A eben deßwegen vorzugsweis die Subſtanz heiße, und die erſte Reihe ſei die Urſache des Merkmals a, die zweite die von b, die dritte die von c, die gegebene Merkmalcomplexion alſo abc. Es trete für die verſchwindende dritte Reihe die neue ein: A, p, q, r. Woraus wiſſen wir nun, daß A, welches früher im Wechſelverhältniß mit den beiden erſten Reihen die Merkmale a b hervorbrachte, durch das Eintreten der neuen Reihe nicht davon abgehalten wird, ſondern nur ein neues Merkmal p ſtatt des verſchwundenen c erhält? Dafür wird uns durch Nichts Gewähr geleiſtet; die Selbſterhaltung, die durch die neue dritte Reihe von A erzwungen wird, warum ſollte ſie immer von der Art ſein, daß ſie die Selbſterhaltungen gegen die erſte und zweite Reihe gar nicht ſtörte, ſondern ſich friedlich ihnen bloß beigeſellte? Es iſt dieß jedenfalls eine ungerechtfertigte Behauptung, und die bloße Gegenwart eines gemeinſchaftlichen Gliedes in allen Reihen reicht gar nicht hin, um die allmählichen Uebergänge der Veränderung zu erklären, ſondern mit dem Eintritt jeder neuen Reihe kann die Geſammtſumme aller Reſultate ſich ändern.

Dieſe Ausſtellung mag minutiös ſcheinen; ſie iſt es aber nicht, wenn wir die Anhänglichkeit Herbarts an das Gegebene kennen, und den wenigen Werth, den er auf Entwicklungen legt, welche die Forderungen unbefriedigt laſſen, die zu ihrer Erklärung die Thatſachen der Beobachtung machen. Es iſt daher wichtig, wenn an dieſem entſcheidenden Punkte Herbarts Prämiſſen nicht bis an das Gegebene zurückreichen. Kein Problem iſt in der Geſchichte der Philoſophie ſo celebrirt, als das des Beſtändigen im Wechſel; aber ſo wie eine von allem Anfang an zu Grunde liegende Subſtanz ſich ungenügend zur Löſung der Frage bewies, ſo iſt hier ungenügend dieſe Bildung der Subſtanz ſelbſt, oder dieſe Veränderung ihres

Digitized by Google

Begriffs, nach der ſie nicht mehr im Wechſel ihrer Attribute ſich erhält, ſondern nur eine gleiche iſt in der wechſelnden Zuſammenfaſſung vieler. Folgen wir den Antrieben dieſer Zweifel, um zu ſehn, wohin ſie führen, ſo würden wir der Annahme jenes gemeinſchaftlichen Mittelgliedes mehrerer Reihen noch die nähere Beſtimmung hinzuzufügen haben, daß ſeine Gemeinſchaft mit einer Reihe nie die Reſultate berührt oder ſtört, die aus ſeinem Zuſammen mit andern Reihen hervorgehen; eine Konſequenz, die Herbart ſchwerlich gezogen haben würde, wenn wir bedenken, wie er in der Pſychologie darauf beſteht, daß vermöge der Einheit des Seelenweſens alle verſchiedenen Selbſterhaltungen, die Vorſtellungen, in Eine zuſammenfließen würden, wenn ſie nicht durch ihren Gegenſatz daran gehindert würden. Gründet ſich nicht die ganze Pſychologie auf dieſen gegenſeitigen Einfluß mehrerer Selbſterhaltungen, der bei der obigen Bildung des Subſtanzbegriffs nicht mit in Rechnung gezogen worden iſt? Geben wir aber die erwähnte nähere Beſtimmung zu, ſo führt ſie weiter. Nichts hindert, daß nicht überhaupt die Gemeinſchaft aller jener Weſen ſich auflöſe, ſo lange ſie ihnen zufällig iſt. Wollen wir daher wirklich nicht nur die concatenirten Complexionen erklären, in denen zwar nie ſprungweis, wohl aber am Ende alles neu wird, indem die älteren Weſen nur ſo lange bleiben, bis die neuen in der Complexion einheimiſch geworden ſind, ſondern wollen wir auch den Fall beachten, wo eine Gruppe von Eigenſchaften beſtändig und durch alle Verwandlungen der übrigen hindurch ſich erhält, ſo werden wir vorausſetzen müſſen, daß es gewiſſe Reihen von Weſen gebe, die nie aus ihrem Zuſammen heraustreten. Es wird dann ganz die nämliche Schwierigkeit eintreten, die umgangen werden ſollte, nämlich der Unterſchied weſentlicher und zufälliger Eigenſchaften. Da nun jedem realen Weſen das Zuſammen mit andern ganz zufällig iſt, ſo kann die Feſtigkeit jener beſtändigen Complexion nicht aus der Qualität der zuſammengefaßten Weſen hervorgehn; ſie muß einen andern Grund haben, der nirgends liegen kann, als in einem Geſetze, das um des zu realiſirenden Sinnes der Erſcheinungen willen grade dieſe Complexion als beſtändige Grund-

Digitized by Google

lage des Geſchehens fordert, eine andre ausſchließt. Ueberall drängt ſich dieſer Gedanke der Geſetze zu; und es iſt nirgends möglich, durch eine Welt von einfachen Weſen, denen alles Zuſammen oder Nichtzuſammen zufällig iſt, an das Gegebene heranzureichen. Alles Gegebene ſtellt zwei Fragen: durch welche Mittel bin ich realiſirt worden, und warum bin ich ſo, wie ich bin? Beide Fragen verlangen von der Metaphyſik die Principien ihrer Aufklärung und man wird niemals die Wirkſamkeit der Mittel begreifen können, wenn man das Reale nur als die Stifte anſieht, durch die die Erſcheinung an einen feſten Hintergrund angeheftet wird.

Ich habe in dem Vorigen die Einwürfe zuſammengefaßt, die ſich mir im Einzelnen gegen Herbart's Ontologie aufdrängten und habe nun nur noch in einigen Bemerkungen fortzufahren, die am Eingange dieſer Zeilen gemacht wurden. Es war dort die Frage aufgeworfen worden, ob es ſich nicht mit dieſen Grundbegriffen der Ontologie ſo verhalte, wie mit denen der Naturphiloſophie, nämlich den Begriffen der Materie und der Kraft, die, ſo wie ſie ſind, immer nur metaphyſiſche Illuſionen ſind, aber nothwendige, ohne deren Gebrauch eine Ausbildung der Wiſſenſchaft nicht zu denken iſt. Ich möchte jetzt dieſe Frage in gewiſſem Sinne bejahen. Die atomiſtiſchen Lehren hängen ſo ſehr mit den Neigungen des menſchlichen Verſtandes zuſammen, daß man daraus nicht blos auf eine Faulheit des Denkens ſchließen kann, die das idealiſtiſche Continuum nicht feſtzuhalten vermöchte, ſondern auf die Vermuthung, auch hier eine wirklich metaphyſiſche Illuſion zu ſehen, hingeführt wird.

Was Herbart objektiven Schein nennt, das iſt zwar noch ſehr verſchieden von dem, was ich nothwendige metaphyſiſche Illuſionen nenne; allein es kommt auf dieſen, ſpäter einmal zu berührenden Unterſchied, hier wenig an, und ſo kann ich meine Meinung kurz dahin ausdrücken, daß ich Herbart's ſcheinbares Geſchehen eben für das wirkliche, ſein Seiendes dagegen für einen objektiven Schein erkläre, der ſich nothwendig in dem Geiſte jedes Beobachters der Dinge erzeugt, und allerdings niemals der Wiſſenſchaft entbehrlich ſein wird. So wenig als Raum und Zeit

von unſerer Auffaſſung der Dinge abgehalten werden können, ſo wenig jener Begriff eines atomiſtiſchen, einzig auf ſich beruhenden Realen; aber ſo wie der Metaphyſiker jene Anſchauungen in ihrer Entfernung vom wahren Sein und dem wirklichen Geſchehen darſtellt, ſo hat er auch die Entfernung dieſes Seienden von dem wahrhaften Sein aufzuzeigen.

Ueberblicken wir den Inhalt der Ontologie, den wir jetzt durchgegangen haben, und werfen wir im Voraus einen Blick auf die Synechologie, die uns lehrt, daß alle räumliche und zeitliche Ordnung, ſo wie die Bewegung, dem wahrhaft Seienden gleichgiltig, uns aber gegeben iſt, ſo entwickelt ſich daraus das Zugeſtändniß von ſelbſt: das Geſchehene iſt dem Seienden fremd, und wir reichen mit dem Begriff des Seienden gar nicht bis zu dem Gegebenen hinan, aus deſſen Scheine wir doch eben eine Hindeutung auf jenes Sein herleiteten. So viel Schein, ſo viel Hindeutung auf Sein, ſagt Herbart ſehr richtig. Dieſer Ausſpruch läßt ſich aber in zwei zerſpalten: ſo viel ſcheinbare Qualität und ſcheinbare Dinge, ſo viel Hindeutung auf reale Weſen und ihre wahrhaften Qualitäten; dann aber: wie viel gegebene Relationen zwiſchen dem Scheine, ſo viel Hindeutung auf Relationen zwiſchen dem Seienden. Nun mag es immerhin ſein, daß das Seiende gegen alle dieſe Relationen ſo gleichgiltig iſt, wie es Herbart andeutet, indem er einen intuitiven Verſtand zwar die Gegenſätze in den wahren Qualitäten anſchauen, damit aber doch Nichts erkennen läßt, was ein Prädicat eines dieſer Weſen wäre; allein je gleichgiltiger die Weſen ihren Relationen ſind, deſto mehr hängt der wirkliche Thatbeſtand des Gegebenen natürlich von dieſen Relationen ſelbſt ab, und die Seienden werden nur die nothwendigen Beziehungspunkte für ſie; ein nothwendiges metaphyſiſches Uebel, das da ſein muß, wenn es zur Verwirklichung irgend einer Erſcheinung kommen ſoll, in ſich ſelbſt aber gar kein Princip zur Hervorbringung des Gegebenen hat. Nun kann allerdings Jemand, wie die Eleaten dieſes zuerſt eingeführt haben, dieſen ſtarren Begriff des bloßen Seins ſo hoch halten, daß er, von aller Relation, aller Beziehung frei, in reiner Selbſtgenügſam-

Digitized by Google

keit erhalten werden müſſe, alle Erſcheinung und alles beſtimmte Geſchehen dagegen als eine paraſitiſche Luxuriation an ihm hervorkeime, bloß bedingt durch einen Concurs zufälliger Umſtände, die um des wahrhaft Seienden willen recht gut auch hätten anders ſein können. Allein in eben dem Maße entfernen wir uns auch überall vom Gegebenen, und es erfolgt nothwendig die Umkehrung der Begriffe, nach der die eleatiſchen Principien des Scheins, Herbarts Relationen, die dem Seienden gleichgiltig ſind, grade zu dem Princip der Erklärung des Gegebenen, die Welt des wahrhaften Seins dagegen zu einer Reihe unbrauchbarer Abſtractionen wird. Nirgend ſo ſehr, als in dieſer Gleichgiltigkeit des Seienden gegen ſeine Zuſammenfaſſungsweiſen, kann man ein Motiv finden, eben dieſe Zuſammenfaſſungsweiſen als eine zweite große Gruppe der Unterſuchungsgegenſtände für die Metaphyſik anzuſehn, vollkommen parallel jener Gruppe von Gedanken über das Seiende ſelbſt, die den Inhalt von Herbart's Ontologie bilden. So wie wir bereits an einzelnen Stellen auf dieſe Unterſuchung der Geſetze hingewieſen haben, ohne welche das Alles nicht geleiſtet werden kann, was Herbart in der Ontologie fordert, müſſen wir es jetzt noch einmal im Allgemeinen wiederholen. Wenn nicht jede Qualität die abſolute Poſition verträgt, ſo verträgt auch nicht jede im willkührlichen Denken mögliche Zuſammenfaſſung der Realen dieſe Poſition, ein objectives, wirkliches Verhältniß zwiſchen dem Wirklichen zu ſein, und wie gleichgiltig auch jedes Reale gegen ſeine Relationen ſein möge, ſo iſt nicht gleichgiltig gegen ſie der Sinn der Welt, ſondern von dieſem ſind ſie in gewiſſe Grenzen eingeſchloſſen, durch welche ſie das Gegebene hervorbringen.

Ich komme hier auf die im Eingange vorerwähnten Gedanken zurück, die hier nur eine kurze Erwähnung finden mögen. Der Vorwurf, Ethik mit Metaphyſik zu vermiſchen, wird mir nicht erſpart werden, wenn die letztvorhergegangnen Zeilen geleſen ſind. Ich mag ihm gar nicht ausweichen, denn wenn auch Herbart dieſen Vorwurf mit ſo lebhaften Ausdrücken mehreren Syſtemen gemacht hat, grade als ob er Recht hätte, ſo gründet ſich doch

ſeine Polemik ebenſo nur auf eine ihm unwiderleglich gewordene Evidenz, wie ſich meine Forderung, Metaphyſik nie ohne Rückſicht auf das, was im allgemeinſten Sinne Ethik heißen kann, zu bearbeiten, auch auf eine ſolche Evidenz gründet. Ein ſo herber und vollkommen unerträglicher Widerſpruch für Herbart darin liegt, daß Eines zugleich Es ſelbſt und ein Anderes ſein ſoll, ein eben ſo großer liegt für mich darin, daß ein Seiendes ſchlechthin exiſtire, in Relationen, die ihm ganz gleichgiltig ſind, von denen aber doch zuletzt die Geſtalt des Gegebenen abhängen ſoll. Da wir aber nie weiter kommen würden, wenn Jeder ſeine Evidenzen wiederholen wollte, ſo habe ich es verſucht, an Herbarts eigener Entwicklung und aus ſeinen Datis heraus die Ueberzeugung zu begründen, daß jede Welt einer ſtarren relationsloſen Realität, wenn man ſie auch annehmen und hochhalten will, doch nie zu dem Gegebenen zurückführt, und daß man daher neben jenem Kreiſe ganz willkührlicher Gedanken die Arbeit noch einmal beginnen muß, um aus Geſetzen und Relationen zu entwickeln, was aus dem Seienden nicht abzuleiten ſtand. Eben dadurch wird das Seiende dieſer Art herabgeſetzt zu der Reihe von Beziehungspunkten für allgemeine Geſetze, und in der That iſt dieſer Begriff des Seienden wohl ebenſo ſehr in der Sinnesart der Menſchen begründet, als der Herbarts. Wenn wir fragen, was den Erſcheinungen, was dem Gegebenen zu Grunde liegt, ſo fragen wir nicht blos nach einem Halt, der der Erſcheinung Feſtigkeit gebe, denn man wüßte nicht, warum ſie dieſe nicht von ſelbſt haben ſollte; ſondern wir fragen zuerſt nach dem Geſetze, das in den Erſcheinungen ſich erhält, und auf viel engere Weiſe jenen Zuſammenhang hervorbringt, der durch das Seiende bewirkt werden ſollte. Allein jede Idee, die in den Erſcheinungen ſich repräſentirt, muß, da ſie als der Zweck derſelben zu betrachten iſt, nothwendig auch Mittel ihrer Realiſation haben; ſie ſetzt Urſachen voraus, und dieſe wiederum Gründe, nach denen ihnen ihre Wirkſamkeit zukommt. Was nun aber, durch feſtſtehende Geſetze der Welt bedingt, in dem Wechſel der Erſcheinungen ſich gleichbleibt, oder in regelmäßigen Rhythmen wiederkehrt, das nimmt für uns den objectiven Schein eines ſeien-

den Dinges an, und gibt uns die Illuſion, als würde es durch einen unvertilgbaren Punkt der Realität, der in ihm ſelbſt läge, fortwährend in der Reihe des Exiſtirenden feſtgehalten. In der That aber liegt Nichts der Art in ihm, ſondern es iſt der gleich ſtarke und gewaltige Arm ewiger Geſetze, der eine beſtimmte Erſcheinung fortwährend aufrecht erhält und ſie im Wechſel anderer bewahrt. Nur darin beſteht die abſolute Poſition, ſie kommt dem zu, das um ſeines Inhalts willen ſein ſoll, und das Sein, das auf dieſe Weiſe gehalten wird, iſt nicht im mindeſten wandelbarer, als jene motivloſe, abſolute Poſition, aus der das Heer der gleichgiltigen einfachen Weſen hervorgegangen iſt. Die Realität, die wir ſuchen, iſt nicht die des Stoffes, ſondern die der Wahrheit.

Doch genug jetzt von Anſichten, deren weitere Beleuchtung hier wenig Frucht bringen kann. Das Geſagte reicht hin, um das Verhältniß unſerer Einwendungen gegen Herbart zu den erwähnten Anſichten feſtzuſtellen. Blicken wir nämlich auf das Vorige zurück, ſo war ſchon der Begriff des realen Weſens mit ſeiner einfachen Qualität den Forderungen der abſoluten Poſition widerſprechend; eine Qualität konnte dieſe Poſition nicht von ſelbſt erlangen, ſondern nur, wenn nach dem Gebote eines allgemeinen Geſetzes grade ſie wirklich ſein mußte, um dem Geſetze ſelbſt als Angriffspunkt zu dienen. Das Seiende war alſo der vom Geiſte nothwendig zu dem Geſetze hinzugedachte Beziehungspunkt. Nichts ging ferner aus den zufälligen Anſichten in der That hervor; nie konnten die Qualitäten zweier Seienden an und für ſich eine Folge begründen, ohne daß ihnen dieſe Fähigkeit nach einem allgemeinen Geſetz zukam, wäre es auch nur dieſes ungenaue geweſen, daß alles Entgegengeſetzte ſich aufheben müſſe. Nicht endlich konnte der Schein der Subſtanz durch das bloße Vorhandenſein eines gleichen Anfangsglieds in den Reihen combinirter Realen conſtruirt werden, die der Veränderung zu Grunde gelegt wurden, ſondern auch dieſe Erklärung machte allgemeine Geſetze unumgänglich nothwendig. Ich glaube daher nachgewieſen zu haben, daß Herbarts Entwicklungen nicht fortgehen ohne die verſchwiegene

Digitized by Google

Mitwirkung von Gedanken, die er, als des Nominalismus verdächtig, auf langen Umwegen fruchtlos zu vermeiden geſtrebt hat.

Möchten dieſen Bemerkungen, die ohne Gunſt und Ungunſt zur Vertheidigung einer als wahr erkannten Anſicht vorgetragen worden ſind, von anderer Seite die Erläuterungen entgegengeſtellt werden, die geeignet ſind, Herbart von den Einwürfen zu befreien, die ich ihm machen zu müſſen glaube. Wie die Anhängerſchaft an einen großen Meiſter der Wiſſenſchaft oft einſeitige Verblendung, ſo bringt ſie dagegen auch noch öfter eine Gewöhnung und Orientirung der Anſichten hervor, die Vieles in anderem und wahrerem Zuſammenhange erſcheinen läßt, als es der ſieht, der, obwohl voll Anerkennung der geiſtigen Bedeutung einer Lehre, ſich doch von vorn herein durch ihre Principien abgeſtoßen und von der Erlangung jener vollkommen häuslichen Eingewöhnung abgehalten fühlt. In dieſem Sinne ſoll es mir erfreulich ſein, der Irrthümer in meiner Anſicht von Herbarts Gedanken überführt zu werden, deren Möglichkeit ich nicht im Mindeſten in Abrede ſtelle.

Digitized by Google

Ueber den Begriff Gottes, als Princip der Philoſophie,

mit

Rückſicht auf das Hegel'ſche und Neu-Schelling'ſche Syſtem.

Von

Dr. J. U. Wirth,

Stadtpfarrer zu Winnenden.

Das uranfängliche Gefühl, die erſte Form und Quelle der Religion, iſt ein Sich-ſelbſt-finden-wollen in einem Unbedingten. Der Geiſt iſt eine unendliche Einzelheit in der Form der Individualität. Dieß ſind die zwei an ſich zwar vereinbaren, aber in gewiſſer Beziehung disparaten Elemente ſeiner Perſönlichkeit. Als ſolche treten ſie hervor und bilden den Zwiſt ſeines Lebens, welcher ihn nöthigt, in einem Unbedingten die Löſung zu ſuchen.

Soll dieſes Unbedingte jenen Zwiſt zu löſen vermögen, ſo muß es an ſich ſelbſt von ihm frei ſein. Als ſolches vermag es nicht das reine Unendliche, dieſes als ein Abſtractum betrachtet, zu ſein. An und für ſich iſt das Unendliche, rein als ſolches, außerhalb des Gegenſatzes; allein das reine Unendliche iſt nur die Verneinung, nicht die Löſung jenes Zwiſtes. Gerade aber durch dieſe Verneinung wird im Leben des Geiſtes jener Zwiſt vielmehr hervorgerufen. Denn in demſelben will ſich das Unendliche nicht als das Bejahende des relativen Seins hergeben; es zeigt ſich immer nur als die verneinende Macht des letzteren; es will ſich nicht feſſeln laſſen, um mitten im Endlichen ein poſitives Element des Lebens zu werden. Würde daher das reine Unendliche als dasjenige geboten, welches den Zwiſt der unendlichen Einzelheit und der Individualität löſen ſoll, ſo würde ſich darin dieſer Zwiſt vielmehr nur ſelbſt begegnen.

Digitized by Google

Das Unbedingte, als die löſende Potenz des Zwiſtes, muß **beide** Elemente ſelbſt in ſich ſchon gelöst enthalten. Ein ſolches iſt das **Ganze** der relativen Unendlichkeiten, deren Wechſelwirkung ſich hiemit zum vollen Unbedingten zu vervollſtändigen ſcheint. Es iſt auch keine Frage, daß dieſes Ganze, lange Zeit her das einzige Unbedingte, welches die Philoſophie gekannt hat, den Zwiſt zu löſen vermöge; aber dieß nicht, wenn es als Collectivum gedacht wird. Iſt das Ganze ein bloßer Collectivbegriff, ſo iſt die individuelle Unendlichkeit mit der Abſicht, die ſie hat, die Individualität der Unendlichkeit geeinigt zu ſehen, nur unendlich außer ſich ſelbſt hinaus verwieſen. Denn nur in der vollſtändigen Reihe der individuellen Unendlichkeiten vermag hier das Unbedingte dem Geiſte ſich zum Genuſſe zu bieten; eine ſolche Reihe iſt aber ſelbſt derſelbe Zwiſt, welcher den Geiſt umhertreibt, unendlich endlich und endlich unendlich zu ſein. Nehmen wir aber das Ganze als Einheit, als einen ſingulären Begriff, dann iſt es eine Gotterfüllte Welt und vermag allein den Zwiſt zu löſen; dann aber iſt es Organiſation eines unendlichen Singulären.

Und dieſes iſt das geſuchte Unbedingte. **Sich-ſelbſt-finden**wollen im Unbedingten, dieß haben wir als das Weſen des religiöſen Gefühls bezeichnet. Sich ſelbſt aber vermöchte der Geiſt nicht im Unbedingten zu finden, wäre dieß nicht ſelbſt ein Selbſt. Beſtimmter aber haben wir geſagt, der Zwiſt, deſſen Löſung zu ſuchen das Weſen des religiöſen Gefühls iſt, entſpringe aus der Divergenz des Unendlichen und der Individualität im menſchlichen Weſen. Soll daher das Unbedingte dieſen Zwiſt löſen, ſo muß es ſelbſt Einheit des Unendlichen und des Ich, es muß **an und für ſich ſeiender Geiſt** ſein. Auf ihn weist das religiöſe Gefühl, ihn ſetzt es ſelbſt voraus. Das rein Unendliche negirt nur den Zwiſt, ruft ihn alſo wieder hervor, das Ganze der relativ unendlichen Geiſter löst ihn nie ſchlechthin. Das Unbedingte als an und für ſich ſeiender Geiſt iſt ſeine ewige Beſchwichtigung; als ſolcher enthält er ewig den Zwiſt ſchon gelöst; in ihm begegnet uns das Unendliche als das, was wir erſt erſtreben, nehmlich als Selbſt. Löſung eines Zwiſtes iſt aber zugleich die Einheit

Digitized by Google

ſeiner Elemente, nur als dasjenige, worin die Elemente ſelbſt einzugehen ſtreben und worin ſie ihr eigenes Weſen realiſirt finden; ſie iſt mit Einem Worte der Zweck des Zwiſtes. Folglich muß auch das Unbedingte gedacht werden als Zweck des Zwiſtes des Geiſtes; folglich muß es, obgleich an ſich oder ſeinem Weſen nach unendliche Einzelheit, doch als die Einheit des Unendlichen und der Individualitäten ſich hervorbringen. Es muß ſomit werdende Einheit beider Elemente ſein. Denn der Zweck wird erſt, er iſt noch nicht. Ohne etwas Succeſſives in Gott wäre er daher nicht Object des religiöſen Gefühls. Er würde ohne alle Beziehung auf daſſelbe, völlig gleichgiltig für den Geiſt ſein. Der Geiſt ſucht ſeinen Zweck in Gott und weiß eben damit Gott als ſich hervorbringende Thätigkeit ſeiner Elemente. Darum hat Gott nothwendig eine Geſchichte; alle tieferen Religionen, und am meiſten die chriſtliche, kennen eine ſolche und nur ein, von der myſteriöſen Quelle der Religion, dem uranfänglichen Gefühle, weit ab verirrtes Denken vermochte Gott zu etwas völlig Ungeſchichtlichem zu machen.

Sich ſelbſt im Unbedingten finden wollend, haben wir geſagt, divinirt das religiöſe Gefühl das Unbedingte als unendliche Einzelheit. Aber, ſetzten wir hinzu, ſuchend darin die Löſung ſeines Zwiſtes, ahnet es das Unbedingte als ſeinen Zweck, d. h. als ein Zumal beider Elemente der menſchlichen Perſönlichkeit, der unendlichen Einzelheit und des Individuellen, als ein Zumal, welches ſich erſt hervorbringt, jedoch ſicherlich hervorbringt. Dieß aber vermag das Unbedingte nur zu ſein, wenn es Grund jener beiden Elemente iſt. An und für ſich unendliche Einzelheit, muß es dieſe, die Einzelheit, irgendwie ſelbſt fixiren gegen die Unendlichkeit; hierdurch eben wird die Einzelheit ein bloß relatives Eins, eine endliche Individualität, und ſie, die unendliche Einzelheit, bricht ſich in ihnen, die als endliche Eins nur in einer unendlichen Reihe den unendlichen Grund darzuſtellen vermögen. Hierdurch ſelbſt gebrochen in ſich, die unendliche Einzelheit, und in die individuellen Eins, muß das Unbedingte den Bruch wieder zum Ganzen zurückführen. Dieß aber vermag es nur, indem es den

individuellen Eins ſich als unendliche Einzelheit ſelbſt eingeſtaltet. Hierdurch entſteht der Geiſt des Menſchen, das Band zweier Potenzen, des Unendlichen ſelbſt und des Endlichen. Es iſt aber klar, daß hierdurch erſt der Zwiſt in ſeiner ganzen Schärfe, daß jetzt erſt jener Zwiſt entſteht, der das religiöſe Gefühl aus ſeiner Uranfänglichkeit hervorruft. Wenn daher dieſes Gott ſucht, ſo iſt es nicht der reine Gott an ſich, ſondern als Geiſt eines Geiſterreiches, in welchem in tauſend Brechungen die Gottheit ſich ſelbſt ſchaut und die Individualität als eine ewige affirmirt wird, oder es iſt Gott als unendliche Subjectivität, deren vollendete Exiſtenz der Kreis der ewigen Genien der Einzelnen als verſühnter Einheiten des Unendlichen und Endlichen iſt.

Das iſt das Gotterfüllte Sein, welches die Sehnſucht des Grundes im Geiſte iſt. Sich ſelbſt will dieſer Grund finden in dem Unbedingten, — in dieſem Grundgefühle liegt, daß das Unbedingte unendliche Einzelheit, Subject, aber zugleich Grund einer Disjunction ſeines Seins in die relativen Einheiten und die unendliche Einzelheit, und endlich, daß es als Allgeiſt, als Monade des begeiſteten Seins, ſich hervorbringendes Zumal jener Elemente, zugleich Selbſt- und Weltzweck ſei.

Wir verſtehen von hieraus alle Religionen. Weil jenes uranfängliche Gefühl die ganze Geſchichte durchziehen muß, ſo muß auch in allen Religionen jener uralte Zwiſt und ſeine Löſung als ein theogoniſcher Prozeß irgendwie vorkommen.

Die Philoſophie aber iſt es allein, welche das löſende Wort über jenes Grundgefühl ausſpricht. Nicht meine ich eine Philoſophie, welche ſo abgezogen, ſo alles Lebens und aller Tiefe baar wäre, daß ſie das Unbedingte nur entweder außer dem Negativen oder als das Negative ſelbſt, als ein bloßes Ja oder als das leere Nein, als ein bloß affirmatives Weſen oder als den abſtracten Proceß ſelbſt zu denken vermöchte, ſondern eine Philoſophie, die frei iſt von dieſen Dilemmen, weil ſie endlich mit ihrem Grunde auf das Reine kommt.

Digitized by Google

Erſter Abſchnitt.

A.

Aber die Philoſophie muß jenes Gefühl ſchlechthin analyſiren, d. h. ſie muß auf den letzten Grund deſſelben zurückgehen oder ſie hat vor allen Dingen nach dem Princip zu fragen. Wir können ſagen, um das Princip bewege ſich die ganze Philoſophie. Der Grund hievon wird ſogleich einleuchten, wenn wir fragen, was die Philoſophie wolle, wenn ſie ein Princip ſuche? 1) Wir haben ein mannigfaltiges Wiſſen. Woher entſteht uns nun das Bedürfniß des philoſophiſchen Wiſſens? Das Bedürfniß kommt her von dem Ungenügenden einer Sache. Es muß alſo auch in jedem anderen, als dem philoſophiſchen, eine Ungenüge verborgen liegen. Dieß Ungenügende kann nur in der Unvollſtändigkeit dieſes Wiſſens ſelbſt und dieſe zuletzt nur in ſeinen Grundbegriffen liegen. Die Unvollſtändigkeit des in ihnen enthaltenen Wiſſens kann aber nur darin beſtehen, daß dieſe Grundbegriffe ſelbſt der Begründung bedürfen. Alles andere, als das philoſophiſche Wiſſen beginnt mit Axiomen, Begriffen oder Sätzen, die nicht abgeleitet ſind. Hiedurch iſt dieß Wiſſen ein bloß bedingtes und problematiſches, ein bedingtes — denn es ſetzt durch die Annahme von Axiomen ein anderes Wiſſen voraus, welches dieſe Axiome ſelbſt ableitet; ein problematiſches, denn ein unbegründetes Wiſſen iſt problematiſch. Ein problematiſches Wiſſen aber iſt kein Wiſſen. Es muß aber ein Wiſſen geben. Nehmet auch das Gegentheil an, daß es kein Wiſſen gebe, ſo wiſſen wir doch, daß wir nicht wiſſen. Gibt es daher ein Wiſſen, — dieſes Wort natürlich im wahren Sinne genommen — ſo muß es ausgehen von einem Begriffe, welcher ſchlechthin begründet iſt. Nur, wenn das philoſophiſche Wiſſen ausgeht von einem ſolchen Begriffe, iſt es unbedingt und apodiktiſch, und nur ein ſolches Wiſſen iſt wahres Wiſſen, was die Philoſophie ſein muß. 2) Das Princip der Philoſophie muß begründet ſein. Begründet ſein heißt aber, geſetzt ſein durch ein Anderes. Dieß kann aber das Princip der Philoſophie nicht ſein. Nehmen wir an, ihr Begriff ſei wirklich geſetzt durch ein Anderes, ſo wäre er bedingt. Folglich wäre auch das Wiſſen,

Digitized by Google

welches von dieſem Begriffe ausgeht, ein bedingtes. Folglich bedürfte dieſes Andere, durch welchen das Princip geſetzt wird, ſelbſt einer Begründung und ſo fort in's Unendliche rückwärts, d. h. es entſtünde kein Wiſſen. Alſo darf das Princip der Philoſophie nicht geſetzt ſein durch ein Anderes, alſo muß es vorausſetzungslos ſein. 3) Hieraus folgt durch einen einfachen Schluß, daß dieſes Princip alles Andere, als es ſelbſt, ſetzen müſſe. Denn nehmen wir an, es gäbe irgend etwas, was es nicht ſetzte, ſo wäre es ebenfalls bedingt durch dieſes Andere. Es wäre folglich, wie bewieſen worden, nicht vorausſetzungslos.

Das Princip der Philoſophie, haben wir alſo gezeigt, iſt ein ſchlechthin begründeter, aber vorausſetzungsloſer und alles Andere ſetzender Begriff. In dieſem Begriffe ſcheint aber ein Widerſpruch zu liegen. Wir haben deducirt, daß er ſchlechthin begründet und doch ſchlechthin vorausſetzungslos ſeyn müſſe, wir haben aber zugleich bemerkt, daß Begründetſein ſei = Geſetztſein durch ein Anderes, Vorausſetzungsloſigkeit aber ein ſolches Geſetztſein durch ein Anderes ausſchließe. Wie iſt dieſer Widerſpruch zu löſen? Seine Löſung liegt, genauer betrachtet, ſchon in der Deduction. Die Nothwendigkeit der ſchlechthinigen Begründung liegt im Wiſſen, die der Vorausſetzungsloſigkeit im Weſen des Princips, d. h. jene Begründung iſt eine ſchlechthin ſubjective, dieſe Vorausſetzungsloſigkeit iſt eine objective, eine reelle Beſtimmung des Princips ſelbſt, ſowie das, daß das Princip alles Andere, als es ſelbſt, ſetzen müſſe, gleichfalls eine reelle Beſtimmung deſſelben iſt. Eben deßwegen iſt wohl zu unterſcheiden zwiſchen dem Anfange und dem Princip der Philoſophie. Das Princip ſoll ſchlechthin begründet werden durch ein Anderes. Die Begründung darf aber bloß eine ſubjective ſein, das Princip ſelbſt muß vielmehr vorausſetzungslos ſein und alles Andere ſetzen. Folglich iſt an ſich das Andere, welches das Princip begründen ſoll, vielmehr nicht Grund, ſondern Principiat des letzteren. Das Princip aber ſoll ſchlechthin begründet ſein. Nicht von irgend einem Principiat aus darf auf das Princip geſchloſſen werden. Würde dieß geſchehen, dann wäre die Gefahr, daß wir nicht das

Digitized by Google

alles Andere ſetzende, d. h. abſolute Princip bekämen. Denn von irgend einem Principiat läßt ſich nur auf irgend ein Princip ſchließen. Irgend ein Princip aber darf, wie bewieſen, das philoſophiſche nicht ſein, dieß muß das Princip ſchlechthin ſein. Folglich iſt der erſte Begriff, mit welchem die Philoſophie beginnt, ſchlechterdings nur der des Principiats ſchlechthin, oder der Begriff des Principiats an ſich. Dieſer Begriff iſt daher der Anfang der Philoſophie und dieſer Anfang eben deßwegen durchaus nicht eins mit dem philoſophiſchen Princip. Der Anfang iſt vielmehr das durchaus Vorausgeſetzte ſelbſt, ſein reiner Begriff, dasjenige, was das Geſetztſein durch ein ganz Anderes genannt werden muß. Das Princip iſt und muß hievon das Gegentheil ſein, das durchaus Vorausſetzungsloſe, völlig Selbſtſtändige, rein aus ſich ſelbſt Seiende. Es reſultirt aus Nichts, hiemit auch nicht aus dem Anfang. Sein Reſultiren iſt bloß unſer Denken. Wie könnte es reſultiren, da ihm Nichts vorangeht und Alles nur aus ihm folgt?

(Es erledigt ſich durch die angegebene Unterſcheidung des Anfangs und des Princips der Philoſophie und durch genauere Beſtimmung des Uebergangs von dem erſten zum zweiten ein alter Streit, welcher unter den Philoſophen geführt worden iſt. Die Einen haben behauptet, die Philoſophie beginne mit Axiomen, die Anderen ſetzten das Charakteriſtiſche derſelben gerade darein, daß ſie Alles, auch ihre Principien beweiſe, und die Skeptiker haben hieraus einen eigenen Tropus gebildet, indem ſie ſagten: entweder geht die Philoſophie von einem Axiom aus, dann aber läßt ſich demſelben mit dem gleichen Rechte, mit welchem es aufgeſtellt wird, ein anderes Axiom gegenüberſtellen; oder aber das Princip wird aus einem andern Begriffe bewieſen, dann aber bedarf dieſer Grund wieder eines andern Grundes und ſofort ins Unendliche rückwärts. Dieſes Dilemma iſt durch die Deduction gelöſt. Der Begriff, welcher der Grund des Princips iſt, iſt durch das Princip ſelbſt, nämlich durch den formellen Begriff deſſelben, ſchlechthin beſtimmt. Es kann alſo außer ihm keinen andern geben, und ein Regressus in infinitum iſt hier durchaus undenkbar. Ein

anderer Widerſpruch iſt es bekanntlich geweſen, welchen Jacobi in dem Begründen des absoluten Princips finden wollte und welchen er als Inſtanz für den bloßen Glauben gebrauchte. In ſeiner ganzen Schärfe lautet er ſo: Die Philoſophie als ſolche muß beweiſen. Folglich muß ſie auch das Abſolute beweiſen. Beweiſen aber heißt Begründen und Begründetſein iſt Weſen des Endlichen. Folglich macht die Philoſophie das Abſolute nothwendig zu einem endlichen Weſen. Dieſer Schluß wäre ganz richtig, wenn es bloß progreſſive Beweiſe, d. h. ſolche gäbe, welche von dem Grunde auf die Folge ſchließen. Es gibt aber bekanntlich auch regreſſive Beweiſe, welche lediglich ſubjective Vermittlungen ſind und das Princip vielmehr in ſeiner Abſolutheit erſcheinen laſſen. Wird freilich ein Princip der Philoſophie aufgeſtellt, deſſen Vorausſetzungsloſigkeit in der reellen Aufhebung aller Vorausſetzung ſchlechthin durch das Princip beſtehen ſoll, ſo ſehe ich nicht ein, wie ein ſolches Philoſophiren dem Jacobiſchen Vorwurfe entgehen kann. Ausdrücklich wird von einer Lehre, welche die Vorausſetzungsloſigkeit des Princips in dieſem Sinne nimmt, bemerkt, daß die Aufhebung aller Vorausſetzung von ſelbſt ſchon die abſolute Setzung ſei. Folglich iſt jene ein reeller Act des Princips, folglich auch das Gegebene, ohne welches keine Aufhebung der Vorausſetzung denkbar wäre, ein vor dem Princip ſelbſt Seiendes, d. h. dieſes iſt ein Bedingtes. — Den Vorwurf des Dogmatismus fürchten wir nicht. Nicht jede Annahme einer abſoluten Setzung, die nicht ſelbſt Aufhebung aller Vorausſetzung iſt, führt zum Dogmatismus. Der Dogmatismus hat ganz anderswo ſeinen Grund, als in jener Annahme. Er iſt allerdings ein Syſtem, welches ein ſchlechthin poſitives Abſolutes annimmt. Aber darin hat er ganz Recht, daß er das Abſolute gegen jede Vorausſetzung poſitiv ſein läßt. Wie könnte es negativ ſein gegen Etwas, was außer und vor ihm gar nicht iſt? Sein Fehler kann alſo nur darin beſtehen, daß er die Poſitivität des Abſoluten nicht gegen die eigene Poſition des Abſoluten negativ werden laſſen will, wodurch es das todte Ding der Abſtraction bleibt.)

Digitized by Google

I. Abſoluter Beweis des Princips.

Wir haben nunmehr genau beſtimmt, was das abſolute Princip ſein müſſe. Aber dieß lediglich auf formale Weiſe. Was das Princip ſelbſt ſei, das iſt erſt zu beſtimmen, erſt zu beweiſen. Aber wie kommen wir von jener lediglich formalen Beſtimmung des Princips aus auf ſeine materiale Beſtimmung? Etwas bloß Formales kann jenes Princip nicht ſein. Wir haben gezeigt, warum die leere Form der Aufhebung aller Vorausſetzung an ſich nicht das Princip ſelbſt ſein könne, weil nämlich dieſe Abſtraction eine Materie vorausſetzt, von der ſie abſtrahirt. Aber eben dieß Letztere, der Begriff der Vorausſetzung ſelbſt muß auf die Materie des abſoluten Princips führen. Weil das Princip der Philoſophie ein abſolutes, das Setzende alles Andern iſt, ſo muß der Anfangsbegriff, aus dem es dialektiſch reſultirt, das ſchlechthin Geſetzte ſein. Hier haben wir ſchon ein Was, und dieſes muß auf das Was des Princips leiten.

Das ſchlechthinige Geſetztſein iſt das Sein durch Anderes. Dieß iſt aber das ſchlechthin Mannichfaltige. Denn als geſetzt durch ein Anderes, iſt jedes in ſich ſelbſt ein Verſchiedenes; das Andere, durch welches es geſetzt iſt, influirt auf ſeine Natur, und ſomit Jedes auf Jedes, wodurch eine unendliche Mannichfaltigkeit von Dingen entſteht, deren jedes ſein beſtimmtes Sein außer ſich in einem andern Dinge hat. Dieß iſt das ſchlechthin Gegebene, und, daß es dieſes iſt, iſt durch den Begriff geſetzt. Wir nehmen das Gegebene nicht unmittelbar auf. Durch die formale Erkenntniß des Princips entſteht uns der Begriff des Gegebenen oder des Vorausgeſetzten. Hiedurch aber ſind wir der Gefahr enthoben, ein bloß irgendwie beſtimmtes Gegebenes oder Vorausgeſetztes zu haben und von ihm aus nicht auf das abſolute Princip zu kommen. Die abſolute Mannichfaltigkeit iſt die nothwendige und ſchlechthinige, durch den Begriff ſelbſt beſtimmte Vorausſetzung aller Philoſophie.

Folglich iſt das abſolute Princip nur die reine Einheit ſelbſt. Denn iſt das ſchlechtweg Vorausgeſetzte das Mannichfaltige, ſo kann das Vorausſetzungsloſe nur das Gegentheil des

Mannichfaltigen, alſo nur die reine Einheit ſelbſt ſein. Wäre das höchſte Princip irgendwie ein Mannichfaltiges, ſo wäre es beſtimmt oder geſetzt durch ein Anderes, als es ſelbſt iſt, d. h. es wäre nicht Princip. Die reine Einheit iſt hiemit das in ſich Ununterſchiedene, das Sichſelbſtgleiche, in welchem noch durchaus nichts Mannichfaltiges enthalten iſt. Sie iſt aber ebenſo wenig von einem Anderen unterſchieden. Denn es iſt Nichts, wovon ſie unterſchieden ſein könnte, und exiſtirte Etwas, wovon ſie unterſchieden wäre, ſo wäre ſie beſtimmt und bedingt, d. h. ſie wäre nicht Princip. Die reine Einheit iſt daher das abſolut ſich Gleiche, durchaus Einfache.

Das ſchlechthin Einfache aber iſt das Ideelle. Das Reale iſt ein in ſich mannichfaltig beſtimmtes Sein. Das Ideelle dagegen iſt durchaus ſich gleich. Es iſt aber dieſe ideale Einheit. Sie iſt nicht etwa bloß in unſerem Bewußtſein. Es wäre ein völliges Mißverſtändniß unſerer Deduction, wenn man dieſe reine Einheit als etwas bloß Gedachtes beſtimmen wollte. Man hätte dann überſehen, was wir deducirten, daß die abſolute Vorausſetzung eben die Vorausſetzung der reinen Einheit ſelbſt iſt, daß alſo die Vernunft im Denken der abſoluten Vorausſetzung nothwendig beſtimmt iſt, die reine, ideale Einheit als Sein zu denken. Wäre ſie lediglich ein formaler Begriff, ſo wäre auch der Begriff der Vorausſetzung ein bloß formaler. Er iſt aber, wie bewieſen, der Begriff des ſchlechthin Gegebenen. Mit derſelben Nothwendigkeit daher, mit welcher die Vorausſetzung der Philoſophie das ſchlechthin Gegebene ſelbſt iſt, muß das, was dieſe Vorausſetzung vorausſetzt, ſelbſt ein Seiendes, aber nicht das gegebene Seiende, ſondern das rein Seiende ſelbſt ſein.

Als ſolches iſt die reine Einheit überall und in Allem; ſie iſt das Göttliche, das Gute. Das Gute iſt dasjenige, was die Welt der Willen erhält, was da macht, daß alle verſchiedenen Willen zuſammengehalten bleiben, daß das Herbe des Gegenſatzes verſchwindet; das Gute iſt etwas Poſitives, ein Sein-ſetzendes. Alles dieß aber iſt die Einheit. Sie iſt das Heilige, Ewige in Allem, die Liebe ſelbſt, die Alles bewegt.

Digitized by Google

Sie iſt dieß aber nicht als Prädicat-, ſondern als ein Subſtantivbegriff. Sie iſt nicht an Allem, ſondern das Weſen von Allem. Allem liegt eine Einheit zu Grunde; dieſe Einheit iſt das Unſinnliche in Allem, dasjenige, was nicht dieſe oder jene Eigenſchaft an Dingen, ſondern was der bewegende Grund aller dieſer Eigenſchaften iſt. Die Einheit iſt ſo die plaſtiſche, empfindende, ja in höchſter Potenz die denkende Seele, und das Denken ſelbſt in ſeiner abſoluten Reinheit iſt die ſchlechthinige Einheit, die ſich als ſolche erfaßt. Hieraus erhellt, daß allein die Einheit der höchſte Begriff der ganzen Philoſophie, daß ſie das Weſen Gottes ſelbſt ſei und daß kein anderes Princip an die Spitze der Philoſophie geſtellt werden könne.

Die reine ideelle Einheit, haben wir geſagt, wie ſie am Anfange iſt, iſt das Nichts aller Beſtimmtheit, das pure, lautere Unendliche, dasjenige, was durchaus kein Andersſein in ſich enthält, ſondern nur ſich gleich iſt. Aber eben dieſes ſich Gleiche, das ſich nur auf ſich bezieht, iſt das Beſtimmte. Das Beſtimmte iſt, was ſich ſchlechthin gleich iſt, nicht durch ein Anderes ſich aus ſich hinausreißen, durch daſſelbe ſeine Gleichheit mit ſich aufheben läßt, ſondern in ſich beharrt, ſich nur auf ſich ſelbſt bezieht. So iſt insbeſondere ein beſtimmtes Wollen ein durchaus ſich gleich Bleibendes, was ſich dem Wechſel der Stimmungen nicht ausſetzt. Ein ſolches Beſtimmtes iſt die reine Einheit, weil ſie als durchaus ſich gleich ſich auf ſich ſelbſt bezieht, nur mit ſich zuſammengeht. Das Abſolute ſetzt ſich daher in ſeiner Unbeſtimmtheit als das Beſtimmte, nicht weil das Unbeſtimmte durch ſeinen Gegenſatz zum Beſtimmten ſelbſt ein Beſtimmtes iſt — denn es hat noch keinen Gegenſatz —; ſondern weil es das Gegenſatzloſe iſt, iſt es nur ſich auf ſich Beziehen und darum Beſtimmtes. Es iſt von Ewigkeit her in Gott ſeine reine Einheit oder Unendlichkeit die Bewegung zur Sichſelbſtgleichheit oder Beſtimmtheit. Das Werden der Beſtimmtheit in Gott iſt darum auch nicht ein Hervorgehen aus ihm, eine Emanation, vielmehr iſt es ein Zuſammengehen Gottes mit ſich. Seine reine Expanſion wird als reine Expanſion nothwendig Contraction.

Digitized by Google

Wir haben hiemit zwei Elemente im Abſoluten erkannt. Dieſe ſind von einander unterſchieden. Die reine Einheit nämlich iſt das ſich von Nichts Unterſcheiden, in Allem mit ſich Zuſammengehen, und in Alles Hineingehen, mit Einem Worte Continuität. Das Beſtimmte dagegen iſt wohl auch die Gleichheit mit ſich, welche die Continuität iſt, aber als Unterſcheiden von Anderem, iſt es ein Eins, mit Einem Worte, es iſt discret.

Als Continuität muß daher die reine Einheit von ihrem discreten Sein ſich unterſcheiden, ſie muß von dem Letzteren abgeſtoßen werden und zu ſich zurückkehren. Eben als ſchlechthin continuirlich geht die Einheit von ihrem beſtimmten Sein in ſich zurück und mit ſich zuſammen.

So hat ſie alſo ihr discretes Sein ſich gegenüber. Dieſes aber iſt ihr Sein und von ihr unterſchieden. Beides iſt daher in ihr geſetzt. Die continuirliche Einheit hat das discrete Sein als ſich ſelbſt und als ihren Gegenſatz vor ſich.

Faſſen wir nun zuſammen, was wir jetzt ein für alle Mal gewonnen haben, ſo iſt die reine Einheit ein Dreifaches in ſich geworden, reine Continuität mit ſich, Setzen des Discreten als eins mit ihr und Entgegenſetzen gegen ſie, Theſis, Syntheſis und Antitheſis. Dieſe drei Acte ſind aber nur Ein Act der reinen Einheit ſelbſt, ſie ſind eins mit ihrem Weſen und von ihr nicht verſchieden. Oder die reine Einheit iſt eins mit ſich, indem ſie ſich auf das Gegenbild ihrer ſelbſt zugleich als ſich und nicht als ſich bezieht, d. h. die reine Einheit iſt uranfänglich Selbſtbewußtſein, reiner, urſprünglicher Geiſt, der in der ewigen Gleichheit ſeines ſich ſelbſt Denkens oder Wiſſens lebt. Sie iſt urſprünglich reine ideale Energie, völlig potenzlos, völlig Licht in ſich.

Im Selbſtbewußtſein ſind drei Beſtimmungen, die wir deducirt haben, als ungetrennter Act, ein ſich Gleiches, das ſich gleich iſt in der Beziehung auf ein Anderes und zwar in einer antithetiſchen und ſynthetiſchen Beziehung auf daſſelbe. Eben ſo wenig ohne eine ſynthetiſche, als ohne eine antithetiſche Beziehung zu einem Anderen kann das ſich Gleiche ſich bewußt ſein. Wie dieſe Acte uranfänglich in Gott ſeien, dieß haben wir gezeigt.

Digitized by Google

Man könnte vermeinen, dieſe Deduction ſei willkührlich, da nicht jede Einheit ſelbſtbewußt und doch das Abſolute die Einheit ſelbſt ſei. Hiebei aber würde man überſehen, daß das Abſolute reine Einheit iſt. Als reine Einheit muß ſie wohl jede andere Einheit ſetzen, und wir werden ſogleich ſehen, wie die unendliche Einheit in ein Syſtem von Henaden übergehe. Aber ihrem Weſen nach iſt ſie von dieſen beſtimmten Henaden zu unterſcheiden, nämlich als die ſchlechthinige Einheit, als die Ureinheit aller Einheiten. Man denke ſich nun aber ſcharf den Begriff der reinen Einheit und man muß ſchlechterdings auf die gegebene Deduction kommen. Eine beſtimmte Einheit kann auch bewußtlos ſein; es iſt möglich, daß eine ſolche bloß plaſtiſche Seele ſei. Denn eine beſtimmte Einheit kann die übrigen beſtimmten Einheiten nur außer ſich haben; dann iſt ihre ideale Seele in das beſtimmte Sein nur ergoſſen; dann bildet ſie, ſchlechterdings durch das ſinnliche oder fremde Sein determinirt, das Sein immer nur außer ſich; ſie iſt dann eine dunkle und blinde Henade. Aber alſo blind vermag die reine Henade nicht zu ſein. Denn als reine Henade iſt ſie ſchlechterdings über das beſtimmte Sein, das ſie durch ihre Syſtole in ſich ſetzt, zugleich hinaus und dieſes Hinausſein iſt, weil ſie abſolute Continuität iſt, nothwendig zugleich Inſichſelbſtgehen, d. h. ſie iſt ewiger Geiſt, abſolute Reflexibilität, ſelbſtbewußtes Leben.

Freilich beginnen wir mit einem ganz andern Begriffe, als die herrſchende Philoſophie. Dieſe ſetzt das todte, Nichts vermögende, leere Sein voran. Wir aber beginnen mit dem Eins ſelbſt, mit einem Begriffe, welcher der Tod aller Abſtraction und uranfänglich Leben iſt. Dieſes reine Eins, das ἕν der Alten, die Urmonade Leibnitzens, iſt der abgezogenſte, lauterſte Begriff, es gibt nichts Einfacheres, als er, weil er das Einfache ſelbſt iſt, und darum kann er allein an der Spitze der Philoſophie ſtehen. Zugleich aber iſt er allein bei der höchſten Einfachheit ein ſubſtantieller Begriff, etwas für ſich Seiendes, Grund alles Lebens und ſelbſt urſprünglich Leben, Grund alles Geiſtes und ſelbſt urſprünglich Geiſt. Mit ihm erſteigt die Philoſophie die lauterſte

Digitized by Google

Höhe alles Speculirens und vernichtet uranfänglich den Tod, den das abgezogene, mit Nichts beginnende Denken urſprünglich in ſich trägt.

Den gegebenen Beweis der abſoluten Geiſtigkeit Gottes halte ich für den allein ſtreng philoſophiſchen. Denn er iſt analytiſch-ſynthetiſch. Er beruht auf der reinſten Analyſe des Gegebenen und geht ſodann ſynthetiſch von dem Reſultate dieſer Analyſe, dem Begriffe der reinen Einheit, zu dem des Selbſtbewußtſeins fort. Eine andere, ebenſo ſtreng philoſophiſche Art, die uranfängliche Geiſtigkeit Gottes zu beweiſen, läßt ſich nicht denken. Indeß, weil dieſe reine Geiſtigkeit Gottes ſchlechthin uranfänglich iſt, ſo läßt ſie ſich auch auf rein analytiſchem Wege beweiſen. Hiebei kann man entweder auf den Inhalt des zu Beweiſenden oder auf die Form der Erkenntniß, durch welche der Begriff des Abſoluten entſteht, reflectiren. Wir wollen dieſen doppelten Beweis noch führen, lediglich aber, um den ſchon deducirten Begriff dem Bewußtſein noch näher zu bringen, mit dem ausdrücklichen Bemerken, daß von der Philoſophie nicht bloß eine analytiſche, ſondern auch eine ſynthetiſche Erkenntniß des Abſoluten zu fordern ſei, weil gerade ihre Differenz von dem unphiloſophiſchen oder auch dogmatiſchen Bewußtſein darin beſteht, die Möglichkeit (nicht bloß die Nothwendigkeit) deſſen, was das unphiloſophiſche Bewußtſein enthält, darzuthun.

II. Materialer Beweis des abſoluten Princips.

Analyſiren wir den reinen Inhalt irgend einer Erkenntniß, ſo kommt er zuletzt auf das Denkgeſetz A = A hinaus. Jedes Weſen iſt ſich ſelbſt gleich, dieß iſt der oberſte Grundſatz alles Denkens. So ausgeſprochen, bleibt aber dieſes Denkgeſetz lediglich formell. Um einen Inhalt zu bekommen, muß ich als Prädicat ſetzen a, b, c, d, und der Grundſatz lautet: A = a + b + c + d. A iſt hier irgend ein Gegebenes, a + b + c + d ſind ſeine Beſtimmungen, und A iſt hierin beſtimmt als ſich ſelbſt gleich in ſeinen unterſchiedenen Beſtimmungen. Hier haben wir offenbar einen mannichfaltigen Inhalt. In A = A haben wir denſelben

Digitized by Google

Inhalt; darum iſt dieſer Satz lediglich formal. Aber in dem Satze: A=a+b+c+d haben wir einen mannichfaltigen Inhalt; a iſt nicht ſchlechthin = A, ſondern iſt ihm gleich nur in Verbindung mit b+c+d, und ebenſo iſt A nicht ſchlechthin =b oder c oder d. Jedes von dieſen Prädicaten hat eine andere Inhaltsbeſtimmtheit und A iſt ihre bloße Formbeziehung oder das Weſen des Dings ſelbſt. Allein wie kommt die formale Logik zu dieſer verſchiedenen Inhaltsbeſtimmtheit? Hierauf antwortet ſie nicht, und ſie braucht ſich nicht darauf einzulaſſen, weil ſie das Gegebene vorausſetzt und lediglich ihre Formbeziehung betrachtet. Darum kann ſich ihr auch der höchſte philoſophiſche Begriff verbergen. Nämlich, weil ſie die verſchiedene Inhaltsbeſtimmtheit, welche in a, b, c, d ausgedrückt iſt, nur aufnimmt, kommt ſie auf den lediglich formalen Begriff des A, nämlich desſelben als bloßer Beziehung des Mannichfaltigen auf einander. Ihr Geſetz iſt nun wahr. Aber die weitere Frage iſt die: wie kommt A dazu, das a, b, c, d als verſchiedenen Inhalt zu ſetzen? In dem bloß Gegebenen können dieſe verſchiedenen Beſtimmungen an dem Subject geſetzt ſein. So iſt dann A ſelbſt ein durch ein Anderes und durch dieſes Andere verſchieden beſtimmtes Endliches. In dem höchſten und reinen A, dem abſoluten Weſen ſelbſt gedacht, muß aber, weil an ihm nichts geſetzt ſein kann, jenes Geſetz lauten: das reine A ſetzt das Unterſchiedene, a, b, c, d und iſt doch darin ſich gleich, oder mit andern Worten, das transſcendentale Selbſtbewußtſein iſt ſelbſt der Grund des formalen Denkgeſetzes, d. h. nur aus Gott, ſofern er uranfänglich ſeiner bewußt iſt, vermag das oberſte Denkgeſetz abgeleitet zu werden. Nicht das abſtrakte A=A, ſondern ein Ideales, das abſolute Selbſtbewußtſein geht voran und ſetzt ſelbſt jenes A=A. Die formale Logik, ſobald ſie als Denken eines Inhalts gedacht wird, weiſt zurück auf eine transſcendentale, auf die Logik der abſoluten, ſich ſelbſt denkenden Vernunft, und das reine Selbſtbewußtſein iſt hiemit derjenige Begriff, welcher der erſte metaphyſiſche und die Wahrheit der der Metaphyſik vorangehenden Logik iſt. Die formale Logik wird dieß auch freiwillig anerkennen, wenig=

Digitized by Google

ſtens ſo viel, daß ihr abgezogenes Geſetz nicht ein Letztes, weil nichts Produktives ſei, wohl aber wird dieß eine andere Logik nicht zugeſtehen; ſo wenig iſt ſie auf die letzte Quelle aller Wahrheit zurückgegangen.

Oder auch: Es iſt ſchlechterdings nothwendig, das Abſolute jenſeits der Gegenſätze, frei von ihnen zu denken. Wäre das Abſolute ſelbſt ein Gegenſatz, ſo wäre es endlich. Folglich muß es die Einheit der Gegenſätze ſein. Es iſt aber wiederum nicht die Einheit der Gegenſätze ſo, daß die Gegenſätze und die Einheit verſchiedene Dinge wären, daß alſo die Einheit etwas Anderes wäre, als die Gegenſätze. Denn eben dadurch wäre die Einheit ſelbſt wieder ein Gegenſatz, nämlich der Gegenſatz der Gegenſätze, alſo endlich. Bis zu dieſem Begriffe des Abſoluten iſt das philoſophiſche Bewußtſein allgemein in unſern Tagen vorgedrungen. Aber das überſieht man ebenſo allgemein, daß die Einheit zwar nicht ein anderes Ding, als die Gegenſätze, ein Subſtrat u. dgl., nichts deſto weniger aber unterſchieden ſein müſſe von den Gegenſätzen. Denn wäre ſie nur in den Gegenſätzen, nicht zugleich frei von ihnen, ſo wäre ſie nur im Ausſichhinausbilden begriffen, d. h. ſie wäre in die Gegenſätze verloren. Eines mit ſich in den Gegenſätzen muß alſo das Abſolute ſein; dieſe Einheit mit ſich, die im Poniren der Gegenſätze nie ſich ſelbſt verliert, ewig ſich erhält, iſt allein der abſolute Begriff des Abſoluten. Dieſe Einheit aber iſt Geiſt, Selbſtbewußtſein.

III. Formaler Beweis des abſoluten Princips.

Betrachten wir endlich dieſen Begriff des Abſoluten rein nach ſeiner formalen Seite, fragen wir alſo lediglich nach der Art und Weiſe, wie Begriffe überhaupt, alſo auch der des Abſoluten entſtehe, ſo muß hier genau unterſchieden werden zwiſchen der philoſophiſchen und unphiloſophiſchen Begriffsbildung. Jene beſteht in der reinſten Analyſis, deren höchſtes Reſultat zugleich die Möglichkeit der Syntheſis in ſich ſchließt; dieſe dagegen iſt bloße und zwar unvollkommene Analyſis ohne die Möglichkeit der Syntheſis. Es iſt klar, daß nur jene Begriffsbildung die allein wahre iſt.

Digitized by Google

Der Begriff iſt das Allgemeine, aber nicht bloß als irgend eine Beſtimmung der Dinge — ſo wäre er ſelbſt nur etwas Beſonderes — ſondern als das Identiſche in ihnen, hiemit als das Weſen derſelben. Das Weſen aber iſt ſetzende Einheit der vielen Beſtimmungen. Die wahre Begriffsbildung beſteht alſo in einer völlig reinen Analyſe, einer Analyſe, die nicht irgend eine concrete Beſtimmung, ſondern wirklich das Allgemeine erkennt und, auf dieſem Punkte angelangt, ſynthetiſch wird. Die unphiloſophiſche Begriffsbildung dagegen iſt bloße Analyſis, ja ſie iſt nicht einmal vollendete Analyſis. Sie nimmt irgend eine der vielen Beſtimmtheiten in den Dingen, welche da iſt, aber eben deßwegen nicht das Identiſche in allen Beſtimmtheiten iſt, da ſie ja ſelbſt nur eine derſelben iſt. Dieſe Beſtimmtheit ſetzt ſie als das Identiſche der Dinge. Wie kann alſo hier von einer möglichen Syntheſis des Begriffs, durch welche er organiſirend wäre, die Rede ſein? Geſetzt aber auch, die unphiloſophiſche Methode der Begriffsbildung ſetzte ein Identiſches in den vielen Beſtimmungen, ſo kommt es ſehr darauf an: ob ein Identiſches mit dem ausdrücklichen Bewußtſein der Forderung genommen wird, daß es ſynthetiſch werden könne, oder nicht. Denn es ſind mehrere letzte Allgemeinheiten denkbar, je nachdem nämlich dieſelben als ſubſtantiviſche oder als prädicative Begriffe genommen werden. Die philoſophiſche Methode kann nur in einer ſubſtantiviſchen Allgemeinheit einen letzten Begriff erkennen, weil nur eine ſolche einer aprioriſchen Syntheſis, hiemit der Conſtruction fähig iſt; die unphiloſophiſche Methode dagegen kann möglicher Weiſe, weil ſie dieſe Forderung der Syntheſis nicht an den Begriff macht oder vielmehr ihrer gar nicht bewußt iſt, und, wenn ſie ihrer eigenen unphiloſophiſchen Natur folgt, ſo muß ſie auf einen letzten, rein prädicativen Begriff kommen. — Hiedurch entſtehen zwei himmelweit verſchiedene Wiſſenſchaften. Nehmen wir die rein unphiloſophiſche Methode, den höchſten Begriff zu bilden, vor, ſo iſt als das allercomplicirteſte Weſen der Menſch gegeben. Er iſt unter den ſichtbaren Weſen allein Geiſt; Geiſt folglich kann nach jener Methode der höchſte Begriff nicht ſein. — Er hat mit einer

Digitized by Google

Claſſe von Weſen die Seele gemein, aber nur mit Einer Claſſe, mit anderen nicht; auch ſeelenhaft alſo kann der höchſte Begriff nicht ſein. Mit dieſen beiden Claſſen von Weſen und zudem mit einer weiteren hat er das Leben gemein, aber auch ein Lebendiges darf der höchſte Begriff nicht ſein; denn noch bleibt eine letzte Claſſe übrig, mit der der Menſch nichts gemein hat, als daß er iſt. Sein alſo iſt hienach der Urbegriff, dieſes leere, rein prädicative, nichts vermögende Sein!

Sobald wir dagegen mit dem beſtimmten Bewußtſein der reinen Methode der Begriffsbildung an die Beſtimmung des Princips gehen, ſo müſſen wir einen ganz anderen Urbegriff gewinnen. Nämlich jene unphiloſophiſche Methode geht völlig oberflächlich von dem Centralen, dem Geiſte, durch die Mittelweſen, Seele und Leben, in das völlig Peripheriſche, das bloße Sein. Das wahre Wiſſen muß aber in ein noch Centraleres, als ſelbſt der endliche Geiſt iſt, eingehen, um den letzten Begriff zu gewinnen. Durch die peripheriſche Richtung des Wiſſens kommen wir auf den allgemeinſten Prädicativbegriff, durch die centrale auf den allgemeinſten Subſtantivbegriff. Was iſt das Allerinnerſte und zugleich Allbildende der Welt? Dieß muß ſchlechterdings die letzte Frage der Philoſophie werden. Eigentlich ſollten wir, um in der Einheit, als idealer Continuität der Discretion, dieß Centrum des Seienden nachzuweiſen, die ganze empiriſche Welt durchgehen und zeigen, daß ſie plaſtiſche Dynamis, Seele, Geiſt ſei. Die Metaphyſik ſetzt ſo, nach der ſubjectiven Seite ihrer Geneſis betrachtet, die ganze Realphiloſophie voraus. Hier haben wir es bloß mit der Form des Begriffs zu thun. Nehmen wir dieſe Form, ſo iſt die Einheit das Einfache ſelbſt, ſie iſt aber zugleich ein ſubſtantiviſcher Begriff, eben weil ſie Alles in ſich ſchließt, nicht an dem Vielen iſt. Als dieſer ſubſtantiviſche Begriff muß ſie nothwendig die reine, aprioriſche, aus ſich ſelbſt ſich beſtimmende Syntheſis ſein. Wie? dieß haben wir ſchon bewieſen. Folglich iſt ſie das alleinige Princip der Philoſophie und ſie iſt dieß auch von der formalen Seite in dem genau beſtimmten Sinne, als ein unendliches Selbſt, das ſich von ſich unterſcheidet.

Digitized by Google

Hiemit haben wir uns auch bereits gegen den Vorwurf der Anmaßung vertheidigt, welche man in der Conſtruction des Abſoluten von jeher hat finden wollen. Diejenigen, welche der Philoſophie dieſen Vorwurf machen, mögen angeben, worin denn die Philoſophie ſelbſt beſtehe, wenn nicht darin, daß ſie die Möglichkeit des Abſoluten aufzeigt. Das gewöhnliche Bewußtſein geht in ſeinen Beweiſen von dem Daſein Gottes bis zur Nothwendigkeit ſeiner Idee. Damit aber iſt noch nicht geholfen. Es ſind in dieſer Idee, wie ſie das populäre Bewußtſein hat, disparate Elemente, deren Syntheſis denkbar zu machen iſt. Daß ſie an ſich denkbar ſei, glaubt man wohl. Warum ſollte ſie es nicht auch für uns ſein? Sie iſt es ſo ſehr, daß ohne ſie überhaupt nichts denkbar iſt. Denn Gott iſt die Idee der Ideen, oder er iſt der abſolute Begriff ſelbſt, wie wir ſo eben geſehen haben, deßwegen, weil dieſer Begriff die reine Analyſis mit der Möglichkeit abſoluter Syntheſis iſt. — Wenn man dieſen Begriff faßt, ſo wird man einſehen, wie von ihm aus die uralte Frage: Wie entſteht aus dem lautern A ein b, c, d, wie ein Vieles, Mannigfaltiges aus dem leeren, unterſchiedsloſen Eins? zu löſen ſei. Dieſe b, c, d können nicht entſtehen durch Emanation, noch auch dürfen ſie abgeleitet werden durch einen indirecten Beweis, noch viel weniger darf die Differenz blos vorausgeſetzt werden. Dieſe aber ſind unſeres Wiſſens die einzigen Methoden, deren ſich die Philoſophen bisher bedient haben, um zu der Differenz zu gelangen. Durch Emanation leiteten die Neuplatoniker die Differenz ab, während vor ihnen kein Philoſoph an eine ſolche Ableitung auch nur dachte, aber durch Emanation entſteht kein Anderes in Gott. Böhme, Leibnitz und Schelling, wo er die Differenz anerkannt, bedienten ſich des indirecten Beweiſes. So ſagt der erſtere: der göttliche Wille wäre ſich nicht offenbar, wenn er nur ein einiger wäre (Göttl. Beſchaulichkeit §. 10 u. a. and. O.). Leibnitz ſagt: opus tamen est, ut Monades habeant aliquas facultates; aliâs nec Entia forent (princ. phil. §. 8.). Was Schelling betrifft, ſo vergl. z. B. ſeine Zeitſchrift für ſpecul. Phyſik II. Bd., II. Heft §. 10. Allein ſolche indirecte Beweiſe ſind gerade an

dieſem Orte, bei Löſung des höchſten Problems, völlig unſtatthaft. Daß eine Differenz ſein müſſe, das ſieht jeder aus der Unſtatthaftigkeit des Gegentheils, aber wie ſie denkbar ſei, das iſt allein die Frage. Daß endlich Fichte die Differenz nur vorausgeſetzt habe, weiß Jeder; daß aber auch Hegel daſſelbe ſich erlaubt habe, werde ich ſeiner Zeit zeigen. Es iſt daher keine der bisherigen Löſungen des Grundproblems der Philoſophie für gelungen zu halten. Denn es muß gezeigt werden, wie die reine Einheit ſelbſt das Beſtimmte hervorbringe. Rein von ihrem Begriffe aus muß auf den des Discreten übergegangen werden, der Beweis ein directer und zwar genetiſcher ſein. Sobald man ſich die Probleme der Philoſophie in ihrer ganzen Strenge denkt, hat man ſie halb gelöst. So auch hier. Wir dürfen nur die beiden Begriffe: reine Einheit und Beſtimmtheit vergleichen, und wir werden finden, daß ſie nicht ſo weit auseinandergehen. Denn das Ununterſchiedene iſt das ſchlechthin ſich Gleiche, das ſchlechthin ſich Gleiche aber iſt das Beſtimmte. Weil aber die reine Einheit zugleich das Beſtimmte nicht iſt, geht ſie in ſich. In ſich gehend beſtimmt ſie ſich wieder als beſtimmte Einheit und ſofort. Hier haben wir die ewige Quelle aller Thätigkeit; denn alle Thätigkeit der Welt iſt nur ein Act jener Einheit. Die ewige Oscillation der Weltſeele und aller ihrer ſeelenhaften gewordenen Einheiten iſt ein Wechſel zwiſchen Contraction und Expanſion. Wer nicht in dieſes Myſterium alles Lebens geblickt, dem bleiben die höchſten und wichtigſten Begriffe der Philoſophie ein Räthſel. Aber man bemerke wohl, daß wir in unſerer Deduction nur erſt von einer Unterſcheidung in Gott geſprochen haben! Eben deßwegen haben wir die Beſtimmtheit nicht als ein Hervorgehen aus Gott, ſondern vielmehr als ein Zuſammengehen Gottes mit ſich bezeichnet. Es iſt weit entfernt, eine Emanation zu ſein, vielmehr im eigentlichen Sinne eine Syſtole, durch welche ſich Gott in ſich ſelbſt als beſtimmte Einheit ſetzt. Wie könnte ſonſt die Differenz, wenn ſie wirklich urſprünglich durch ein Hervorgehen oder etwas Aehnliches entſtünde, eine Gott ſchlechthin immanente bleiben? Umgekehrt wenn Gott die Differenz ſelbſt nicht immanent wäre, wie vermöchte er, Geiſt, Selbſtbewußtſein zu ſein?

Digitized by Google

B. Die Idealwelt.

Wir haben in der abſoluten Einheit zweierlei unterſchieden, ihre Continuität und ihre Discretion, das unbeſtimmte und das beſtimmte Sein. Beide Beſtimmungen ſetzt die abſolute Einheit als identiſch, dieſe identiſche Beziehung iſt ihr Selbſtbewußtſein.

Allein an ſich iſt das discrete und das continuirliche Sein Gottes unendlich verſchieden. Jenes iſt das Endliche, dieſes das Unendliche, jenes das Einzelne, dieſes das Allgemeine. Die Beziehung, in welcher die abſolute Einheit beide als identiſche umſchließt, kann daher nicht ein einfacher Act ſein. Vermöge des Abſtandes zwiſchen beiden Elementen Gottes, kann die Identität beider nur als eine intelligible Reihe von Stufen der Ineinsbildung der Discreten in das Continuirliche geſetzt ſein, und dieß iſt die Ideenwelt in Gott.

Die Ideen ſind nichts Anderes, als die verſchiedenen Formen der Ineinsſetzung der abſoluten Continuität und Discretion in der göttlichen Intelligenz. Alles Sein drückt nur einen verſchiedenen, jedoch beſtimmten Grad der Conjunction beider Elemente Gottes aus. Leben, Seele, Geiſt ſind nichts als ſolche Bindungen der beiden Urbeſtimmungen des göttlichen Weſens. In Gott aber hat ſich die abſolute Einheit und die abſolute Differenz beider Elemente ergeben. Folglich muß auch in demſelben ewigen Acte, in welchem er ſich ſelbſt erkennt, auf ebenſo ewige Weiſe die Ideenwelt geſetzt ſein.

Die Continuität iſt aber ſchlechthin identiſch mit der abſoluten Einheit; ſie iſt alſo ebenſo unendlich, wie dieſe. Aber ebenſo ſchlechthin iſt in ihm die Discretion. Die abſolute Einheit iſt ewiges ſich Unterſcheiden von ſich. Folglich ſind in Gott abſolut die Elemente von allem Seienden gegeben; folglich entſteht in ihm durch dieſelbe intellectuelle Rückbildung der Continuität aus dem discreten Sein in ſich, durch welche ſein ewiges Selbſtbewußtſein ſich bildet, die vollſtändige Ideenwelt von allem Seienden, ein abſoter intelligibler Kreis alles Möglichen, aller verſchiedenen Weſenheiten des Werdenden.

Digitized by Google

C. Die Realwelt.

Die Ideenwelt iſt die erſte concrete Selbſtanſchauung und real-ideale Selbſthervorbringung Gottes. In jener hat Gott ſein Selbſtbewußtſein in der Form der Differenz, in dem idealen Reichthume ſeines Weſens. Dieß, die reine Continuität der abſoluten Einheit mit ſich in den Discretionen, iſt die Seeligkeit, der ewige Selbſtgenuß Gottes. Denn Seeligkeit, Genuß iſt überall, wo die discreten Beſtimmungen des Seins in der reinen Continuität fließen. Es muß überall, wo jener Genuß ſein ſoll, die Natur ſich frei entfalten und doch ungehemmt in ſich bleiben, ſich vor ſich ſelbſt hervorbringen und doch ſich nicht verlieren. Die abſolute Henade in dem ewigen Reichthume ihres intelligiblen Lebens iſt darum die ſeeligſte; denn ſo groß dieſer Reichthum iſt, ſo mächtig ihre Einheit und ihr Sichſelbſtfinden in den Ideen.

Nichts deſto weniger ſind die Ideen bloße Weſenheiten. Sie ſind noch keine reale Exiſtenzen, ſondern bloße intelligible Acte oder unſinnliche Einheiten in dem Verſtande der abſoluten Einheit. Werden ſie real, ſo entfalten ſie ſich erſt vollkommen, ſie erlangen einen eigenen Bildungstrieb, deſſen Formen zwar ſelbſt ſchon ideell in ihnen enthalten ſind, aber ohne daß ſie ſchon in ihrer ganzen ſpecifiſchen Beſtimmtheit, völlig entfaltet mitgeſetzt wären.

Hiedurch iſt eine reelle Differenz des Möglichen und Wirklichen in Gott geſetzt. Damit aber iſt der abſolute Selbſtgenuß der ewigen Einheit nur noch ein relativer. Es entſteht daher im Abſoluten nothwendig der Wille, jene Differenz des Möglichen und Wirklichen in ſich aufzuheben und ſomit die ewige Einheit, die erſt idealiter, d. h. nur relativ abſolute Totalität iſt, vollendet, ſomit realiter als die Fülle ihres Lebens zu ſetzen. Das iſt der Wille zur Schöpfung, der hienach ſo ewig iſt, als Gott ſelbſt.

Der Wille Gottes zur Schöpfung kann nicht anders begriffen werden, denn als der Wille, die Continuität der abſoluten Einheit reell in die ganze Breite der Discretion auszubilden, damit ſo Gott in der Vollſtändigkeit ſeiner Natur vorhanden ſei, oder damit er ſich ſelbſt ſchlechthin in der Wirklichkeit alles Möglichen

anſchaue und empfinde. Der Endzweck derſelben iſt daher, daß die in die Discretion dahin gegebenen Ideen ſelbſt lebendige, reale Einheiten werden, aus der Discretion aber ſich zurückbilden in die ewige Einheit, und begeiſtet in ihm fortleben, damit Gott als abſolute, unendlich ſeelenvolle Henade exiſtire.

Es wäre daher ein Mißverſtändniß unſerer Lehre, wenn man dieſelbe dahin verſtehen wollte, als ſetzten wir die Schöpfung lediglich nur als einen intellectuellen Vorgang. In Gott als Geiſt iſt allerdings nothwendig das Erſte die Intelligenz. Diejenigen, welche ihn nur als Subſtanz zu denken vermögen, können als das primum movens der Schöpfung lediglich ſein blindes Weſen ſetzen; uns iſt dieſes movens ſeine, aber weſentliche Intelligenz, der Drang, ſich vollſtändig offenbar zu werden. Allein dieſer intellectuelle Vorgang, durch welchen die Schöpfung zu begreifen iſt, iſt zugleich eine reale Vollendung der Natur Gottes. Er iſt die vollſtändige Begeiſtung ſeiner Subſtanz, eine Begeiſtung, welche zugleich ihre abſolute Entfaltung iſt. Es iſt daher die Schöpfung eine wirkliche Evolution Gottes und das Wollen der Welt ein Selbſtwollen Gottes in der ganzen Realität ſeines Seins. Darum iſt die Schöpfung zugleich ein Act der Intelligenz, des Willens und des Weſens Gottes.

Alſo vermöchten wir den Willen Gottes zur Schöpfung nicht zu begreifen, wenn wir Gott nur als einen endlichen, nicht als unendlichen Geiſt dächten. Der endliche Geiſt projicirt ſein Selbſtbewußtſein ebenfalls, aber das Werk, in welchem er es projicirt, iſt ein fremdes. In Gott kann dieſe Trennung nicht Statt finden, ſondern die Einheiten, in welchen er ſein Selbſtbewußtſein projicirt, ſind vielmehr ſein eigenes Leben fort und fort, ſind und bleiben ſeine eigene immanente Natur, ſeine nun beſeelte und gegliederte Organiſation.

Dieß iſt die einzige Art und Weiſe, wie das ewige Actuellſein Gottes und ſeine Evolution ſich vereinigen laſſen. Wir werden in dieſer Beziehung die Syſteme in den heftigſten Gegenſätzen ſich bewegen ſehen; wir werden finden, daß die einen das ewige Actuellſein Gottes ſetzen, ohne die Succeſſivität deſſelben

in der Welt und die realen Widerſprüche der letzteren aus Gott begreiflich machen zu können, daß die anderen dagegen die Succeſſivität ſchlechthin als das Weſen Gottes beſtimmen, ihn alſo als den Proceß ſelbſt denken, ohne ein bewegendes Selbſt dieſes Proceſſes oder die ewige Reflexibilität Gottes zu erkennen. Wir erkennen die potenzloſe, rein actuelle Geiſtigkeit als das Anfängliche, ſetzen aber eben deßwegen ihre Leibwerdung durch reale Organiſation als ihre ewige und nothwendige Selbſtentfaltung, als Evolution ihres Weſens, und dieſe Entfaltung hinwiederum iſt uns, wie ſich ſpäter zeigen wird, ebenſo ein hinausgehender, als ein hineingehender Proceß, wieder alſo ſelbſt ein Gedoppeltes, Ausbreitung und Sichſetzen Gottes als centralen Selbſtes. Das, was von Ewigkeit Gottes Weſen iſt, actuelles Sein in ſich und Werden, Act und Bewegung, das iſt er in Allem in jedem Momente, indem er in Allem evolutionär und revolutionär, Aus- und Einkehr iſt.

II. Kritiſcher Theil.

1) Die Hegel'ſche Lehre.

Dasjenige Princip der Philoſophie, welches wir für das allein zureichende erkennen und nachzuweiſen geſucht haben, iſt von dem Hegelſchen Syſteme — wenigſtens dem Wortlaute nach — anerkannt worden und mußte dieß, weil jenes Syſtem die wichtige Bedeutung in der Geſchichte der Philoſophie hat, den Pantheismus in die Form des abſoluten Idealismus erhoben zu haben. Das Hegelſche Syſtem iſt unter den Syſtemen des Pantheismus das ausgebildetſte, lebensvollſte, es iſt durch und durch Idealismus, der aber eben deßwegen ſeinem Wortlaute nach mehr beſagt, als er ſtreng genommen ſagen kann. Hegel vollendet die Syſteme des pantheſtiſchen Idealismus ſchon dadurch, daß er bis zu der letzten Abſtraction, die er als ſolche anerkennt, zurückgeht, und ſie bis zu dem reichſten Inhalt, den die Idee irgend ſich geben kann, von Stufe zu Stufe ſich vertiefen läßt. Während die Begriffe, welche die früheren germaniſchen Philoſophen an die Spitze ihrer Syſteme geſtellt und welche ſie als das Abſolute beſtimmt haben,

Digitized by Google

die Subſtanz, das Ich, die Identität des Realen und Idealen, ſolche Einheiten ſind, welche eine Vielheit von Beſtimmungen in ſich ſchließen und daher ſelbſt der logiſchen Ableitung bedürfen, ſo beginnt dagegen Hegel mit dem abſtracten Begriffe, dem des Seins, führt ihn in ſeiner Logik durch die Kategorie des Weſens bis zur Idee, als der Einheit des Begriffs und der Objectivität durch, und läßt ihn in der Realphiloſophie endlich bis zu dem höchſten Begriffe Gottes, dem des abſoluten Geiſtes, ſich vertiefen. In der Naturphiloſophie nämlich wird die Idee begriffen als ſich zunächſt äußerlich in Raum und Zeit anſchauend, aber immer tiefer aus dieſer Aeußerlichkeit in ſich zurückgehend, ſich in ſich reflectirend, bis ſie im Thiere empfindende Seele wird. In der Philoſophie des Geiſtes endlich gewinnt der logiſche, allgemeine Begriff, welcher in der Natur ſich entäußert hat, ſein unendliches Sein in ſich, er kehrt in ſich ſelbſt wahrhaft zurück und wird ſo Geiſt. Dieſer iſt wieder im Einzelnen erſt auf ſubjective, im Staate auf objective Weiſe da, bis er in Kunſt, Religion und im reinen Wiſſen als abſoluter Geiſt, als unendlich ſich wiſſende und anſchauende Idee ſich actualiſirt, und in dieſem letzten Stadium, dem abſoluten Wiſſen in ſeinen Anfang, das logiſche Element, zurückkehrt, um ſo als ein in ſich geſchloſſener Kreis von Kreiſen zu exiſtiren. Bringt Hegel hierin ſchon, ihrer Form nach, die wahrhaft philoſophiſche Erkenntniß des Abſoluten inſofern durch die Dialektik ſeines ganzen Syſtems zum Bewußtſein, als er nicht ein ſchon von Anfang an inhaltsvolles, ſondern ein reines Wiſſen als das erſte ſetzt, welches erſt durch ſich ſelbſt den reichen Gehalt des religiöſen Bewußtſeins ſich geben und logiſch gewinnen muß, ſo hat er zugleich den pantheiſtiſchen Idealismus in die abſoluteſte Form, deren er fähig iſt, auch ſeinem Gehalte nach erhoben, indem er nicht nur die Natur und alles Sein als bloße Form der Selbſtanſchauung eines Ideellen, des Begriffs, ſetzt, ſondern auch, während Schelling in ſeiner früheren Philoſophie den Geiſt als eine bloß relative, hiemit nur endliche Form der abſoluten Totalität, des Gleichgewichts des Idealen und Realen, ſetzt, den Geiſt als das allein wahre Abſolute beſtimmt, welches

zugleich das Reſultat und die Wahrheit der Natur iſt. Denn der Fortgang der Idee von dem abſtracten Begriff des Seins bis zu dem unendlich reichen des abſoluten Geiſtes hat in dem Syſteme Hegels den Sinn, daß der folgende Begriff, welcher logiſch ſich als Reſultat der Dialektik des vorangehenden ergibt, in Wirklichkeit, weil er den vorangehenden als Moment enthält, Grund deſſelben als ſeiner bloßen Vorausſetzung iſt, und die Definition Gottes als des abſoluten Geiſtes, welche ſich am Schluſſe der Philoſophie ergibt, iſt vielmehr die allein wahre und adäquate. Gott iſt abſoluter Geiſt, und die Natur nur ein Geſetztes, ein Moment in Gott als dem abſoluten Geiſte, der unendlichen, Alles in ſich ſchließenden Totalität, welche ebenſo vor, als nach der Natur, ihr Zweck und Grund iſt. (Bd. 7. S. 695). Idealiſtiſcher kann eine Philoſophie, wenn wir dem Wortlaute nach urtheilen, nicht ſein. Der Fichte'ſche und frühere Schelling'ſche Idealismus ſind in dem Syſteme Hegels zur abſoluten Form vereinigt. Die Subſtanz Schellings iſt das geworden, was Prinzip des formaliſtiſchen Idealismus war, Ich, Subject, und es iſt ſo geleiſtet, was ſchon in Schellings Philoſophie durchleuchtete, was ſie aber nicht leiſtete, weil ſie immer wieder in die ſubſtanzielle Anſchauung der bloßen Identität alles Seienden zurückfiel und das Ideale nur als die eine Hälfte, ſtatt ſelbſt als das Ganze ſetzte; geleiſtet ſage ich, iſt, was Ziel alles Idealismus ſein muß, die Subſtanz als Subject, als unendlichen Geiſt zu begreifen.

Allein ſo ſehr das Hegelſche Syſtem ſeine idealiſtiſche Tiefe, die Fülle der Anſchauung und die Einheit ſeiner in ſich zurückkreiſenden Organiſation nur durch die Behauptung hat, daß die früheren Stufen der logiſchen Idee von ihrem abſtracten Anfang bis hinauf zum abſoluten Geiſte nicht vernichtet, ſondern zuletzt in dem Begriffe des abſoluten Geiſtes nur aufgehoben werden, welcher vielmehr Grund der Natur, ſie, um ſich anzuſchauen, ſich vorausſetzende und als Moment in ſich erhaltende, unendliche Subjectivität ſei; ſo iſt ihm dieſer abſolute Geiſt doch nur der menſchliche, in letzter Beziehung nur der des Philoſophen, welcher die Natur begreift. Im philoſophiſchen Wiſſen,

Digitized by Google

der letzten Stufe des Weltproceſſes, iſt Gott abſolutes Selbſtbewußtſein, an ſich iſt und bleibt er das Abſtractum der Allgemeinheit, die wohl Subjectivitäten hervorbringen ſoll, an ſich aber ſelbſtlos iſt. Daß dieß der Sinn Hegels ſei, iſt nach den gepflogenen Debatten völlig überflüſſig noch beweiſen zu wollen. Statt vieler Stellen nur die Eine, ſchlagende! Im 7ten Bande der Geſammtwerke, S. 695 heißt es: „Als der Zweck der Natur iſt der Geiſt vor ihr, ſie iſt aus ihm hervorgegangen: jedoch nicht empiriſch (!), ſondern ſo, daß er in ihr, die er ſich vorausſetzt, immer ſchon enthalten iſt. Aber — ſeine unendliche Freiheit läßt ſie frei und ſtellt das Thun der Idee gegen ſie als eine innere Nothwendigkeit an ihr vor, wie ein freier Menſch der Welt ſicher iſt, daß ſein Thun ihre Thätigkeit iſt. Der Geiſt alſo, zunächſt ſelbſt aus dem Unmittelbaren herkommend, dann aber abſtract ſich faſſend, will ſich ſelbſt befreien, als die Natur aus ſich herausbildend; dieß Thun des Geiſtes iſt die Philoſophie." Aus dieſem verworrenen Gerede, nach welchem der Geiſt in der Natur, die er ſich vorausſetzt, nur enthalten ſein, urſprünglich eine ſo unendliche Freiheit gegen die Natur haben ſoll, daß er ſie frei entläßt, und doch erſt, weil er zunächſt (er, der jene unendliche Freiheit gegen die Natur hat!) aus dem Sinnlichen herkommt, im Philoſophen ſich befreien muß, indem er die Natur wiſſend reproducirt, aus dieſem Durcheinander von Begriffen geht wenigſtens ſo viel hervor, daß das Abſolute im Sinne Hegels abſoluter Geiſt in letzter Beziehung einzig im philoſophiſchen Wiſſen iſt.

Faſſen wir das Hegelſche Princip in dieſem ſeinem beſtimmten Sinne, ſo entſteht die entſcheidende Frage: Genügt es, um von ihm aus das Sein zu erklären? Wir haben vor Allem an dieſem Syſteme als einen Vorzug die Einheit herausgehoben, welche es dadurch habe, daß der abſtracte Begriff in einen reicheren Begriff, dieſer wieder in einen inhaltsvolleren zurückgehe, bis ſie alle in der Art in der Idee des abſoluten Geiſtes ſich zuſammennehmen, daß dieſer als Grund aller vorangehenden Stufen des Begriffs ſich beſtimmt, die vorangehenden Stufen aber als ſeine bloßen Momente erſcheinen. Schärfer aufgefaßt iſt gerade dieſe Methode

es, durch deren Anwendung das Syſtem der Grundeinheit, oder, was daſſelbe iſt, des Princips entbehrt. Wie kann denn das metaphyſiſche Princip, aus dem Alles geworden, wieder Moment eines Andern werden? Als Moment iſt es bloße Beſtimmung einer Einheit; es iſt ſubjicirt, und dieſe tiefere Einheit iſt das Subject. Das metaphyſiſche Princip aber — wohl zu unterſcheiden von dem Anfang der Philoſophie, der ein bloß ſubjectiver Ausgangspunkt ſein kann — muß ſchlechterdings, weil es Princip, weil es Grundbegriff iſt, auch die in allem Folgenden herrſchende Einheit ſein und bleiben. Das ſollte man wahrhaftig nicht erſt zu beweiſen brauchen. Der bloße propädeutiſche Anfang der Philoſophie kann und muß ſich aufheben; denn er kann nur das Unmittelbare ſein, das Unmittelbare aber iſt ein Geſetztes, und das Geſetzte muß in ſeinen Grund zurückgehen. Der metaphyſiſche Anfang aber oder das Princip der Philoſophie kann nie ſich aufheben, eben weil er Alles ſetzt. Das Princip kann ſich bereichern, es muß dieß ſogar, ſo nothwendig das Ideale Realität wird; aber in allem Inhalt, welchen das Princip ſetzt, — und aller Inhalt muß vom Princip geſetzt ſein, weil es Princip iſt — muß es ſich ſelbſt erhalten, es muß im Geſetzten bei ſich ſelbſt oder es muß Subject bleiben, ohne je in alle Ewigkeit Prädicat werden zu können. Das metaphyſiſche Princip iſt das Abſolute und auch in der Hegel'ſchen Metaphyſik hat es dieſe Beſtimmung. Aber ſchon das Weſen entthront das Sein; es ſetzt es ab und zwar herab zu einem bloßen Sein, ja noch mehr vernichtet es; denn der Schein hat ſeine Nichtigkeit im Weſen. So ergeht es aber auch dem Weſen durch den Begriff und ſofort. Eine ſolche Entthronung der Götter durch ihre Söhne hat man wohl in der Mythologie erlebt. Dieſer Mythologie kann man dieß auch gut halten; denn entſprungen aus einer in das Mannichfaltige der Welt verſenkten und ihre ethiſchen Mächte perſonificirenden Phantaſie, vermochte ſie die höchſte Einheit nicht zu denken, welche über Alles herrſcht und in Allem nicht bloß als εἱμαρμένη, vielmehr affirmativ ſich erhält. Dieſe Einheit zu begreifen, hat aber bisher gerade als Unterſchied des Philoſophirens vom Mythiſiren

gegolten, und kein einziges Syſtem, nicht nur jene, welche das abſolute Princip ſogleich als ſich ſelbſt denkendes Subject, wie das des Plato, Ariſtoteles, Zeno, Leibnitz, ſondern ſelbſt jene nicht, welche es abſtract beſtimmen, haben es wieder zu einem Moment oder gar zu einem nichtigen Schein depotenzirt. Sie alle haben ihren Grundbegriff feſtgehalten; er iſt ihnen ſämmtlich geblieben in allen weiteren Beſtimmungen, welche ſie aus ihm ableiteten. Nur eine falſche, und, wie wir ſogleich ſehen werden, nihiliſtiſche, im Grunde ſophiſtiſche Dialektik konnte ſo ſehr alle Regeln des Philoſophirens vergeſſen, daß ſie ihren Urbegriff, der nichts Geringeres als das Abſolute in ſeinem reinen Weſen ſein ſoll, wieder in eine leere Beſtimmung, in das Aermlichſte, was man ſagen könne, wie Hegel ſonſt das Sein bezeichnet, verwandelte.

Der Raum geſtattet uns nicht, alle Irrgänge darzuſtellen, durch welche Hegel in ſeiner Logik den Fortgang vom Sein aus zu concreteren Begriffen gewinnen will. Auch ſonſt ſind dieſelben dargeſtellt worden, und wir wenden uns daher zu dem Hauptprobleme, welches jeder, das Abſolute an ſich nicht als Geiſt, nicht als Subject, ſondern als ein Abſtractum ſetzender Pantheismus, hiemit auch der Hegel'ſche zu löſen hat und von deſſen Löſung die Wahrheit des Syſtems ſelbſt abhängt, nämlich zu der Frage: wie iſt das Lebendige, Beſeelte, vollends wie iſt der Geiſt geworden? Hier iſt nur eines von beiden möglich, entweder jene höheren Seinsformen ſind zeitlich entſtanden oder ſie ſind ewig. Sind ſie zeitlich entſtanden, ſo iſt ein Vierfaches und nur ein ſolches denkbar: ſie ſind entſtanden entweder aus der logiſchen, an und für ſich ſelbſtloſen Idee, oder aus dem Geiſte als dem abſoluten Prius oder aus dem Chaos, das noch ungeſchieden die verſchiedenſten Lebenskeime enthielt, oder endlich ſchlechtweg aus der Materie. Nach allen dieſen genau beſtimmten Weiſen der Löſung jenes Problems muß einmal das Hegelſche Syſtem geprüft werden, um völlig über ſeine Wahrheit entſcheiden zu können. Hegel gibt wenigſtens von den telluriſchen Formen des Lebens zu — und er kann nicht anders —, daß ſie eine zeitliche Entſtehung gehabt haben. Die Geſchichte, ſagt er (B. 7,

Abth. I, S. 437), iſt früher in die Erde gefallen, jetzt aber iſt ſie zur Ruhe gekommen: ein Leben, das, in ſich ſelbſt gährend, die Zeit an ihm hatte; der Erdgeiſt, der noch nicht zur Entgegenſetzung gekommen, — die Bewegung und Träume eines Schlafenden, bis er erwacht und im Menſchen ſein Selbſtbewußtſein gefunden, und ſich alſo als ruhige Geſtaltung gegenübergetreten. Es iſt uns dieß genug. Gibt Hegel nur von den telluriſchen Formen des Lebens und Geiſtes eine zeitliche Entſtehung, alſo eine Zeit zu, in der ſie nicht waren, und eine ſolche, in der ſie wurden, — ſo muß er auch ihre Geneſis begreiflich machen, und dieſe Deduction wird in Hegels Syſtem ſogar, obgleich ſchon hier der Widerſpruch einer ſolchen Annahme unmittelbar in die Augen ſpringt, den Werth einer allgemeinen Deduction alles organiſchen, pſychiſchen und geiſtigen Lebens haben, weil Hegels Syſtem nur eine telluriſche Form deſſelben kennt. Dasjenige Erklärungsprincip, auf welches zunächſt das Syſtem führt, iſt die logiſche Idee. „Indem", ſagt er (Log. Th. II. S. 353), „die (logiſche) Idee ſich als abſolute Einheit des reinen Begriffs und ſeiner Realität ſetzt, ſomit in die Unmittelbarkeit des Seins zuſammennimmt, ſo iſt ſie als die Totalität in dieſer Form — Natur. Dieſe Beſtimmung iſt aber nicht ein Gewordenſein oder Uebergang. Die reine Idee, in welcher die Realität des Begriffs ſelbſt zum Begriffe erhoben iſt, iſt vielmehr abſolute Befreiung, für welche keine unmittelbare Beſtimmung mehr iſt, die nicht ebenſo ſehr geſetzt und der Begriff iſt; in dieſer Freiheit findet daher kein Uebergang ſtatt, das einfachſte Sein, zu dem ſich die Idee beſtimmt, bleibt ihr vollkommen durchſichtig, und iſt der in ſeiner Beſtimmung bei ſich bleibende Begriff. Das Uebergehen iſt daher hier vielmehr ſo zu faſſen, daß die Idee ſich ſelbſt frei entläßt, ihrer abſolut ſicher und in ſich ruhend. Um dieſer Freiheit willen iſt die Form ihrer Beſtimmtheit ebenſo ſchlechthin frei — die abſolut für ſich ſelbſt ohne Subjectivität ſeiende Aeußerlichkeit des Raums und der Zeit." Dieſe Stelle kann nicht den Sinn haben, daß unſer ſubjectives Erkennen, nachdem es den logiſchen Proceß durchlaufen, eine Tiefe gewonnen habe, bei welcher ihm die Na-

tur durchſichtig ſei, der Geiſt in ihr nur ſich ſelbſt wiſſe. Ein ſolches Sichwiſſen der Idee in der Natur entſteht erſt am Schluſſe (vgl. B. 7, S. 696), nicht am Anfang der Naturphiloſophie. Hier ſoll die Idee als etwas ſchlechthin Objectives gefaßt werden. Zwar ſchimmert jene ſubjective Auffaſſung der Idee in der angef. Stelle der Logik S. 352 durch, wenn es heißt: „Weil die reine Idee des Erkennens inſofern (ſie nehmlich logiſch iſt) in die Subjectivität eingeſchloſſen iſt, iſt ſie der Trieb, dieſe aufzuheben, und die reine Wahrheit wird als letztes Reſultat auch der Anfang einer andern Sphäre (der Natur) und Wiſſenſchaft.“ Allein dieß iſt nur eine der vielen Begriffsverwirrungen, der tauſend Unterſchiebungen und Verwechslungen völlig heterogener Gedanken, von welchen das Hegel'ſche Syſtem voll iſt. Wenn Raum und Zeit entſtehen durch die Form der Selbſtbeſtimmung der Idee, ſo muß ſie wahrlich als eine objective Macht gedacht werden. Aber wie iſt dieß denkbar? Wie kann die Idee etwas Objectives ſein, welche durch die völlig ſubjectiven Reflexionsbeſtimmungen des Weſens, einer fingirten Möglichkeit im Unterſchiede von der Wirklichkeit und dgl., vollends durch die ſubjective Logik hindurch geführt wird? Kann dieß ihr ewiger, an und für ſich ſeiender Lebensproceß ſein, welcher idealiter der Natur vorangeht und durch welchen ſie in ihrer Fülle jene Sicherheit und Selbſtgewißheit erlangt, mit der ſie frei die Natur entläßt? Doch dieß zugegeben, das Allgemeine habe jene unendliche Lebensfülle, jenen Reichthum von abſtracten Begriffen in ſich, welchen Hegels Logik entwickelt und vermöge deſſen es ſchlechthin nichts ihr Fremdartiges in der Realität gibt, dieſe vielmehr ihr ganz durchſichtig iſt, wie kann ſie denn nun die Natur ſchaffen? Es iſt ſchon zugegeben, daß die telluriſchen Formen der Organiſation des Lebens und des Geiſtes einen zeitlichen Anfang hatten. Denken wir uns, die Erde ſei in jenem primitiven Zuſtande, in welchem ſie Nichts war, als eine Aetherkugel. Wie, woher kommt nun jene erfüllte logiſche Idee hinzu, um in der Kugel die verſchiedenen chemiſchen Stoffe zu ſcheiden, ſie als Granitmaſſen niederzuſchlagen und das Lebendige hervorgehen zu laſſen? Iſt jene reiche Idee etwas von jener

Digitized by Google

Aetherkugel ſelbſt Verſchiedenes, ſo kann ſie kein Abſtractum ſein; dann muß ſie etwas in ſich ſelbſt und für ſich ſelbſt Seiendes, d. i. Subjectivität an und für ſich ſein. Das iſt ſie aber nicht nach dem Geiſte des Syſtems. Sie muß daher etwas mit dem Aether ſelbſt ſchlechtweg Identiſches geweſen ſein; dann war ſie urſprünglich nicht die unendlich erfüllte, alle Wahrheit ideell in ſich tragende Macht, welche ihrer ſelbſt ſicher die Welt entläßt, ſondern ſie war dann nur die ganz einfache Kraft der einfachſten Materie. Das einzig Vernünftige, was man vom Hegel'ſchen Standpunkte aus noch ſagen könnte, um die telluriſchen Bildungen genetiſch zu erklären, wäre, daß eben jene Aetherkugel ſchon eine in ſich zurückgehende Einheit ſelbſt ſei, die, indem ſie immer reiner ſich in ſich reflectire, die Lebensformen bis hinauf zum Geiſte bilde oder ſie ſelbſt werde. Allein dieſe Reflexion des Aethers ſelbſt kann ſchlechterdings nur als Act eines Subjects begriffen werden; die Materie an ſich, alſo ſelbſt die reinſte, ſtrebt nur nach Ausdehnung; die Verneinung der Ausdehnung ſelbſt iſt Act eines Anderen, als der Materie, alſo auch hier des Aethers. Als dieſe Subjectivität ſetzt daher Hegel die logiſche Idee auch hier am Schluſſe, wie früher am Anfange ſeiner Logik. Aber als ſolche ſetzt er ſie nur durch Hypoſtaſirung derſelben; ja der Nerv ſeiner Deduction der Natur beruht auf einer Subjectivirung der in Wahrheit ſubjectloſen Idee. Denn derjenige Begriff, auf welchem der ganze Verſuch einer Ableitung der Natur aus der logiſchen Idee beruht, iſt der, daß ſie ſie, ihrer abſolut ſicher, ſich ſelbſt entlaſſe, oder (B. 6. §. 244) gar, daß die Idee anſchaut, daß ſie ſich entſchließt, das Moment ihrer Beſonderheit als ihren Wiederſchein zu entlaſſen. Dieß ſind aber offenbar Beſtimmungen, welche nur einem Subjecte zukommen; ſie beweiſen eben damit nur die unumgängliche Nothwendigkeit, welcher auch Hegel unwillführlich bei aller Abſtraction ſeines Princips ſich nicht zu entwinden vermochte, das Princip doch als das ſchöpferiſche Selbſt einer Welt zu denken, welche in allen ihren Sphären eine ſich ſelbſt concret anſchauende Intelligenz offenbart. Es kann daher Hegeln nur zum Verdienſte angerechnet werden, wenn

Digitized by Google

er ſogar ſo weit geht, die Undenkbarkeit davon, daß die abſtracte metaphyſiſche Idee die Natur geſchaffen habe, einzugeſtehen und den Geiſt als Princip derſelben anzuerkennen. Dieß thut er in der ſchon citirten, höchſt merkwürdigen Stelle (B. 7. Abth. 1. S. 695): „der Geiſt iſt ebenſo vor als nach der Natur, nicht blos die metaphyſiſche Idee derſelben. Als Zweck der Natur iſt er vor ihr; ſie iſt aus ihm hervorgegangen." Hiemit ſetzt Hegel mit ausdrücklicher Ausſchließung der metaphyſiſchen Idee den Geiſt als Princip der Natur und geht ebendamit zu dem zweiten möglichen Erklärungsgrund der Welt über. Allein ebendamit ſtürzt er im Grunde ſein ganzes philoſophiſches Gebäude um, und eben das Gefühl hievon war es, was Hegel beſtimmte, ſogleich jene Worte, in welchen er ſeiner ganzen Philoſophie das Urtheil geſprochen, wieder zurückzunehmen. Die Natur iſt aus dem Geiſte hervorgegangen; jedoch, ſetzt er hinzu, nicht empiriſch, ſondern ſo, daß er in ihr, die er ſich vorausſetzt, immer ſchon enthalten iſt. Wir wollen hier abſehen von der Sophiſterei, mit welcher Hegel, um ein, den Geiſt wirklich als Grund der Natur begreifendes Syſtem deſto leichter zu widerlegen, ihm die abſurde Meinung unterlegt, welche keinem Syſteme ſo fremd ſein muß, als eben jenem, als habe der Geiſt auf empiriſche, d. i. ſinnlich wahrnehmbare Weiſe die Natur geſchaffen. Wir fragen, was es heiße: der Geiſt ſei immer ſchon in der Natur enthalten? Der Sinn kann der dreifache ſein: entweder, die metaphyſiſche Idee der niederen Organiſationsſtufen ſei an ſich ſchon die des Geiſtes, oder dieſe Organiſationsſtufen ſelbſt ſeien der Grund des Geiſtes, das Unorganiſche verwandle ſich in ein Organiſches, dieſes in ein Beſeeltes und das Beſeelte werde zuletzt Geiſt, oder endlich in der urſprünglichen Natur ſeien außer den Keimen des Pflanzlichen, Thieriſchen auch beſondere materielle, in hohem Grade der Senſibilität fähige, vielleicht ſelbſt ſchon ſenſible Elemente in einander, alſo als Chaos geweſen und ihre Scheidung ſei die Schöpfung der Welt. Die erſte Annahme hatte Hegel kurz zuvor verworfen; die zweite beſtreitet Hegel ausdrücklich S. 440 ſeiner Naturphiloſophie, wo er ſagt: „Der Menſch hat ſich nicht aus

dem Thiere herausgebildet, noch das Thier aus der Pflanze; jedes iſt auf einmal ganz, was es iſt." Folglich bleibt nur die dritte Annahme, die Hypotheſe eines mit allen möglichen Lebenskeimen geſchwängerten Chaos übrig, und dieſes iſt es, was wenigſtens der Vorgänger Hegels, Schelling, zu lehren ſcheint, wenn er in der Zeitſchrift für ſpekulat. Phyſ. II. 2. S. 120 ſagt: „Die Erde ſelbſt wird Thier und Pflanze, und es iſt eben die zu Thier und Pflanze gewordene Erde, die wir jetzt in den Organiſationen erblicken. Nicht als ob wir uns vorſtellten, das Organiſche habe ſich überhaupt aus dem Unorganiſchen gebildet, da wir doch dieſes gar nicht zugeben, und alſo freilich die Organiſation nicht entſtanden, ſondern von Anbeginn, wenigſtens potentia, gegenwärtig denken. Die jetzt vor uns liegende unorganiſch wirkende Materie iſt freilich nicht die, woraus Thiere und Pflanzen geworden ſind, denn ſie iſt vielmehr dasjenige von der Erde, was nicht Thier und Pflanze werden konnte, alſo das Reſiduum der organiſchen Metamorphoſe." Einen ſolchen Zuſtand der Erde aber, in welchem die verſchiedenartigen Lebenskeime noch ungeſchieden, gährend, in einander lagen und wirkten, leugnet Hegel auf's Entſchiedenſte. „Man ſtellt", ſagt er Naturphil. S. 439, „die Production des Lebendigen als eine Revolution aus dem Chaos dar, wo das vegetabiliſche und animaliſche Leben, das Organiſche und Unorganiſche in Einer Einheit geweſen ſeien. Das iſt aber eine Vorſtellung der leeren Einbildungskraft. Das Natürliche, Lebendige iſt nicht gemengt, kein Vermiſchen aller Formen, wie in Arabesken. Die Natur hat weſentlich Verſtand. Wenn alſo auch die Erde in einem Zuſtande war, wo ſie kein Lebendiges hatte, nur den chemiſchen Proceß u. ſ. w.; ſo iſt doch, ſobald der Blitz des Lebendigen in die Materie einſchlägt, ſogleich ein beſtimmtes, vollſtändiges Gebilde da, wie Minerva aus Jupiters Haupte bewaffnet ſpringt." Wir können das Vollgewicht dieſes Grundes nicht in Abrede ſtellen. Abgeſehen davon, daß jene Erklärung eine bloße Diallele iſt, das zu Erklärende, die beſonderen Lebensſtufen, ſchon als beſondere Materien vorausſetzt, hienach das Problem nur weiter zurückſchiebt, nicht aber ſelbſt ſeinem letzten Grunde nach

löſt, ſo ſpricht gegen ſie die ſpecifiſche Beſtimmtheit des Organiſchen, Seelenhaften und Geiſtigen, vermöge deren ſie in ſich beſtimmte Totalitäten und, obwohl durch ihre Vorſtufen bedingt, doch ſchlechthin aus ſich und mit Einem Male ſind, ſobald ſie einmal werden. Nur konnte Hegel in Wahrheit jene Einwendung nicht machen, ſo wenig, als er in Wahrheit jenes Haupt Jupiters erkannt hat, aus welchem die Minerva, die vernünftige Seele der Natur, entſprungen. Einen Verſtand, aus welchem er die verſchiedenen Lebensformen als ſpecifiſche, in ſich beſtimmte Totalitäten erklärt, gibt es nicht ohne ein Verſtändiges; man kann ihn hypoſtaſiren, perſonificiren, aber der Verſtand, welcher alles Mythiſche abgeſtreift hat, muß auch das Mythiſiren der Philoſophie erkennen und aufheben. Strauß hat die Menſchenbildung ſchlechtweg aus der Materie, der vierten unter den möglichen Hypotheſen, zu erklären verſucht. Das, was Schelling in der angef. Stelle noch leugnet, die Entſtehung des Organiſchen aus der unorganiſchen Materie iſt ſeine ausdrückliche Behauptung. Er beruft ſich zu dieſem Behufe auf die fortwährende generatio aequivoca einiger der niederſten Thierarten und, indem er ſie als das verſchwindende Nachzittern einer Bewegung betrachtet, deren gewaltigen Anfängen alles organiſche Leben, hiemit auch das des Menſchen, ſeine Entſtehung verdankt, iſt ihm die erſte Menſchenbildung nur ein natürlicher Proceß, das Ergebniß des Zuſammentreffens gewiſſer phyſikaliſcher Bedingungen (die chriſtl. Glaubensl. S. 683 — 685). Strauß ſind alſo die neueſten Unterſuchungen über Infuſorien unbekannt, er weiß nicht, daß ſie auf das Beſtimmteſte die Fortpflanzung der mikroſkopiſchen Thierwelt theils durch Ableger, theils durch Samenbildung, immer alſo durch die generatio univoca nachgewieſen haben. Er verkennt zugleich die ſpecifiſche Differenz des organiſchen, vollends des pſychiſchen und geiſtigen Lebens von der Dynamis der Materie, eine Differenz, vermöge der es ſeinen Grund nie in der letzteren haben kann. Nichtsdeſtoweniger müſſen wir in der Anſicht von Strauß die äußerſte, ſtrengſte Conſequenz des Syſtems erkennen. Strauß iſt in der Hegel'ſchen Schule daſſelbe, was

Oken in der Schelling'ſchen; beide ſind conſequente Denker, welche folgern, was in dem Princip, wenn es ohne Nebel, klar gedacht wird, ſchlechterdings liegt, und ſo treffen beide hier, wo ihre Unterſuchung denſelben Gegenſtand zum Objecte hat, in demſelben materialiſtiſchen Reſultate zuſammen. Die beiden großen Urheber des ſubſtanziellen und des abſoluten Idealismus mit ihrem reichen Geiſte, ihrem genialen Blick in die Schöpfung konnten ſich nicht dazu entſchließen, was Schülern von einer verſtändigen Richtung eher möglich iſt, die Menſchenbildung als Reſultat einer gewiſſen Miſchung der Stoffe unter gewiſſen Verhältniſſen der Temperatur, der Electricität, des Galvanismus u. ſ. f. (Strauß a. a. O.) zu betrachten. Allein weil der erſte Zuſtand der Erde doch ein unorganiſcher geweſen ſein muß, weil ſodann der ſchlechtweg immanente Pantheismus nur aus der der Erde immanenten Kraft, alſo hier den phyſikaliſchen Agentien, Alles ableiten darf, was auf der Erde ſich weiter entwickelte, jene unorganiſche Kraft aber kein anſchauendes Princip, keine mit dem Reichthume der Logik erfüllte Idee, ſondern eben nur dieſes ganz äußerliche, unmittelbar ſinnliche Ideelle iſt, ſo muß der ſchlechtweg immanente Pantheismus in ſeiner reinen Conſequenz zum Materialismus führen. Das Sophisma, auf welchem dieſer beruht, iſt zwar das allerplatteſte: post hoc, ergo propter hoc, allein es iſt unvermeidlich auf einem Standpunkte, welcher kein anderes propter kennt, als jenes hoc. Mit Einem Worte, jenes anſchauende Princip Schellings, und jene abſolut erfüllte Idee Hegels, welche in idealer Präexiſtenz ſchon den ganzen Reichthum des organiſchen, pſychiſchen, geiſtigen Lebens enthält und dieſen, ihrer ſelbſt ſicher, nur zu entlaſſen braucht, ſind eine Art Mittelweſen zwiſchen einer wirklichen Subjectivität und zwiſchen einer bloßen Naturkraft, für ſich haltungsloſe Hypoſtaſen, welche entweder zu einem realiſtiſchen Idealismus oder einem materialiſtiſchen Naturalismus führen müſſen.

Wenn wir nun nach dem Bisherigen Hegel zwiſchen entgegengeſetzten Antworten auf jene Grundfrage: wie iſt Leben, Seele, Geiſt geworden, ſchwanken und ihn zu keiner Entſcheidung kommen ſehen, ſo bleibt ihm noch Ein Ausweg übrig, um dieſes Pro-

Digitized by Google

blem nicht ſowohl zu löſen, ſondern zu — umgehen, nehmlich die Behauptung, ſie ſeien überhaupt nicht geworden und die Aufgabe der Philoſophie ſei daher nicht, die Bedingungen ihres Werdens, ſondern nur das, ſie als einmal vorhandene Formen, als nothwendige Glieder des Einen Vernunftorganismus zu begreifen, alſo nur die logiſche Stelle auszumitteln, welche die Begriffe derſelben — abgeſehen von aller ihrer empiriſchen und zeitlichen Geneſis — im Syſteme einnehmen. Zu dieſer Beantwortung jenes Problems neigt ſich Hegel — freilich, nachdem er ſich mit demſelben in offenbarer Verlegenheit herumgeſchlagen — auf's Entſchiedenſte hin, ja ſeine ganze Naturphiloſophie beruht auf dieſer Auffaſſung jener Lebensformen als einmal da ſeiender Potenzen des Totalorganismus, einer Auffaſſung, bei welcher er ihre Begriffe nur beſtimmt, ſie nicht deducirt. S. 26 ſeiner Naturphiloſophie ſagt er: „Bei der Frage, ob die Welt, die Natur in ihrer Endlichkeit, einen Anfang in der Zeit habe oder nicht, hat man die Welt oder die Natur überhaupt vor der Vorſtellung, d. i. das Allgemeine; und das wahrhaft Allgemeine iſt die Idee, von der ſchon geſagt worden, daß ſie ewig. Das Endliche iſt zeitlich. Die Philoſophie aber iſt zeitloſes Begreifen, auch der Zeit und aller Dinge überhaupt, nach ihrer ewigen Beſtimmung." Wohl, wenn Hegel in ſeiner Naturphiloſophie nur nicht dieſe telluriſchen Formen des Lebens begreifen wollte! In dem bezeichneten §. ſucht er die Frage nach dem Urſprunge des Lebens abzuweiſen, weil die Natur im Allgemeinen ewig ſei. Dieß iſt ſie gewiß. Aber Hegel findet ja eine lebendige, beſeelte und begeiſtete Natur nur auf Erden, und dieſe Formen des Seins ſind offenbar entſtanden, mit ihrem bloßen Begreifen iſt es da nicht abgethan. Aber ſelbſt von ihnen will Hegel nur jenes zeitloſe Begreifen ſtatuiren. „Zu beſtimmen", ſagt er S. 439, „wie es vor vielen Millionen Jahren (auf der Erde) geweſen iſt, iſt nicht das Intereſſante; ſondern das Intereſſante beſchränkt ſich auf das, was da iſt, — auf dieſes Syſtem der unterſchiedenen Gebilde." Darum ſtellt Hegel, allen geologiſchen Unterſuchungen zum Trotz, es ſogar als etwas Problematiſches

Digitized by Google

bar, ob ſie nur entſtanden ſeien. „Wenn“, ſagt er S. 440, dieſes Wenn ſelbſt betonend, „alſo auch die Erde in einem Zuſtande war, wo ſie kein Lebendiges hatte, nur den chemiſchen Proceß u. ſ. w.“ Wenn wir auch an die Philoſophie die Forderung nicht ſtellen, ſie ſolle eine empiriſch genetiſche, alſo geognoſtiſche Conſtruction der Erde liefern, wenn auch die philoſophiſche Conſtruction weſentlich eine logiſche bleiben muß, ſo muß ſie doch wirklich eine Conſtruction oder eine genetiſche Deduction ſein, und darf ſich nicht in eine bloße logiſche Beſchreibung verwandeln. Wird freilich dieß der Philoſophie zugeſtanden, dann hätte Hegel gewonnen Spiel, dann könnte er, indem er die telluriſchen Lebensformen als die allein ſeienden, ewigen, allgemeinen vorausſetzen dürfte, das Syſtem des Tellurismus an die Stelle des Syſtems des Weltorganismus ſetzen; dann bedürfte es auch keines Gottes, um dieſes zu erklären, indem der logiſche (eigentlich ſubjective) Begriff Alles vermöchte, da er ja Nichts zu leiſten, Nichts zu ſchaffen hätte. Und keiner anderen, als der logiſch deſcriptiven Methode hat ſich Hegel in ſeiner Naturphiloſophie bedient. Dieß geht ſchon daraus hervor, daß er Arten aus Arten entſtehen läßt. Den Uebergang zu den Pflanzen macht er §. 342 ſo: „Dieſe Trennung des allgemeinen, ſich äußerlichen Organismus (des Landes), und dieſer nur punktuellen, vorübergehenden Subjectivität (der Pilze, Flechten) hebt ſich, vermöge der an ſich ſeienden Identität ihres Begriffs, zur Exiſtenz dieſer Identität, zum belebten Organismus auf.“ Hierin könnte man noch am meiſten eine real-logiſche Deduction des vegetabiliſchen Organismus finden, ſofern die Erde als Grund deſſelben durch generatio aequivoca gedacht würde. Aber Hegel ſetzt nicht die Erde, ſondern den logiſchen Grund, die an ſich ſeiende Identität der Erde und der Subjectivität, einen Grund, der noch leichter, als die formellen Raiſonnementsgründe, gemacht iſt, ſofern man, was wirklich iſt, nur als an ſich ausſprechen darf, um ihn zu bekommen. Bei der Darſtellung des Thieres und Geiſtes bedient ſich aber Hegel vollends ganz der beſchreibenden Methode, die indeß auch ſonſt ihm eigen iſt, nehmlich der, ſtatt von der höchſten Allgemein-

Digitized by Google

heit durch Gliederung zu den Species, wie es die wahrhaft logiſche, organiſirende Methode erfordert, von Arten zu Arten fortzugehen. Von der Reife der Pflanzenfrucht, die zugleich ein Verderben derſelben ſein ſoll, weil in dem Blumenleben der Punkt des Fürſichwerdens nur als ihr Tod erſcheinen könne, macht er den Uebergang zum Thiere, in welchem das Einzelne als identiſch mit dem Allgemeinen geſetzt ſei (§. 349), und ganz denſelben Uebergang macht er in der Arzneiwiſſenſchaft, in welcher zudem bereits der menſchliche Organismus, alſo der Leib vor dem Geiſte, das Begründete vor dem Grunde, in Betracht gezogen wird, durch den Tod des thieriſchen Organismus zum Geiſte, indem in demſelben einer Seits eine Unangemeſſenheit des Individuums zur Gattung, anderer Seits, ſofern das Thier aus ſich abſterbe und ſein Leben nur als proceßloſe Gewohnheit erſcheine, eine unmittelbare Identität beider, alſo zwei Momente geſetzt ſeien, deren Widerſpruch zur wahren Einheit, zur negativen Identität des Einzelnen mit der Gattung, — dem Geiſte werde. Abgeſehen davon, daß der Uebergang von der Pflanze zum Thiere und von dieſem zum Geiſte völlig derſelbe iſt, Thier und Geiſt ſomit nicht unterſchieden, beide als Identität der Gattung und Einzelheit geſetzt ſind; ſo entſteht das Thier ſo wenig aus der Reife der Pflanzenfrucht, als der Geiſt aus dem Tode des Thiers, und wenn Hegel ſich das Verdienſt zuſchreibt, Urheber der objectiven Methode zu ſein, ſo iſt wenigſtens hier ſeine Deduction nicht der Gang der Sache ſelbſt, vielmehr nur eine rein ſubjective Betrachtung in der Art, daß Hegel ſeine höheren Begriffe an die vorangehenden nur anſchließt, die Momente der erſteren in den letzteren nur findet, die Identität dieſer Momente aber rein willkührlich ſupponirt; denn damit z. B. daß im Sterben des Thiers einer Seits ſein Unterſchied von der Gattung, anderer Seits ſeine Einheit mit ihr vereinzelt zur Erſcheinung kommt, iſt die Identität beider, jenes Unterſchiedes und dieſer beiden noch nicht geſetzt. Hegel ſagt, „im Begriffe" werde dieſe Identität geſetzt (vrgl. §. 349). Allein dieſer Begriff iſt hier lediglich eine ſubjective Reflexion, welche zudem, wenn ſie den höheren Begriff

Digitized by Google

an das Vorangehende nur anſchließen, Arten nur aus Arten, nicht aus dem höheren identiſchen Grund ableiten wollte, für die Geneſis des Thieres in den höchſten Species der Pflanze und für die des Menſchen in den höchſten Thierſpecies einen viel reelleren Uebergangs- oder Anſchließungspunct (nicht Deductionsgrund), als an der Reife der Frucht oder dem Tode des Thieres hätte finden können. — Blicken wir daher auf die verſchiedenen, in dem Hegel'ſchen Syſteme theils enthaltenen, theils von ihm aus möglichen Löſungen des Hauptproblems, wie aus dem höchſten Princip ein Lebendiges und Geiſtiges geworden, zurück; ſo geht aus dem Bisherigen ſattſam hervor, daß keine gelungen, ja keine von dem Principe des Hegel'ſchen Syſtems aus möglich, ſchon aber das Schwanken des Meiſters ſelbſt in dieſem ein Beweis von dem dunklen Bewußtſein ſei, wie wenig ſein Princip dieſem Problem gewachſen, wie wenig alſo ſein Syſtem in ſeinem tiefſten Grunde vollendet ſei.

2) Neu-ſchelling'ſche Lehre.

Das Hegel'ſche Syſtem iſt die höchſte Spitze, die vollendetſte Form des Pantheismus, eine Form, in welcher er ſich über ſich ſelbſt hinauserhebt. Indem der Pantheismus idealiſtiſch wird, ſetzt er den Geiſt als das abſolute Princip; er iſt ihm die in ſich negative Einheit, welche bei aller Disjunction doch monadiſch bleibt, hiemit alle Realität in ſich zurücknimmt. Wird aber dieſes Princip beſtimmt gedacht, ſo hört das Syſtem auf, ein blos relatives zu ſein, es erhebt ſich, ſoweit dieß dem menſchlichen Geiſte möglich iſt, zur Abſolutheit der Anſchauung, welche alle blos relativen Syſteme, hiemit auch die pantheiſtiſchen, als bloße Factoren umſchließt, ſelbſt aber in ſich ein durchaus vollendetes, urſprüngliches Ganzes hervorzubringen im Stande iſt.

Schelling war es vorbehalten, dieſe abſolute Geſtaltung der Philoſophie anzubahnen. Hat Plato zwei Epochen der Philoſophie begründet, die erſte durch ſein Wort ſelbſt, die zweite und abſchließende Epoche durch ſeinen Geiſt in der Form des Neuplatonismus, ſo ward Schelling bei dem raſcheren Ablauf der

Digitized by Google

germaniſchen Philoſophie, deren Grund die über bloße Uebergangsformen ſchneller hinausſchreitende, in ihnen weniger befriedigte, göttliche Tiefe des deutſchen Gemüths iſt, der ſeltene Beruf zu Theil, zwei Hauptformen der germaniſchen Philoſophie, die centrale und die abſchließende, unmittelbar ſelbſt zu begründen. Schelling's Genie war nur beſtimmt, Standpunkte zu gewinnen. Daß er die Philoſophie immer von vornen anfing, war nicht, wie man ihm von einer gewiſſen Seite vorwirft, Schwäche, ſondern Tiefe des philoſophiſchen Triebs, es war die Folge davon, daß ihm unter der formalen Geſtaltung der Anſchauungen ihr Gehalt überwüchſig wurde und eine neue Form verlangte, wie der neu anſchwellende Saft eines lebendigen Baums immer von Neuem ſeine Form durchbricht, während ein weniger reich begabter Geiſt, welcher eine begrenzte Anſchauung beſitzt, Zeit und Muße hat, ſie in die ganze Breite formaler Vollendung auszubilden. Schelling's reicher Geiſt hat alle Phaſen der germaniſchen Philoſophie von jener Zeit an, in welche die eigentlich freie Ausbildung bloßer Formen der Idee zu ganzen Syſtemen, ſomit die Schärfe des Kampfes fällt, bis zu der Entwicklung durchlaufen, in welcher die Totalität der Formen als Ein einziges, ſomit abſolutes Syſtem erſcheint. Den formaliſtiſchen Idealismus hat er ſogleich durch ſeine reiche Naturanſchauung ergänzt, beide ſodann in das Eine Syſtem des ſubſtanziellen Idealismus verwoben und ſchon damals die Grundideen ausgeſprochen, aus welchen der abſolute Idealismus ſich erhoben hat; aber ſelbſt dieſem hat er das Erbe des philoſophiſchen Scepters wieder entriſſen durch eine verjüngte Philoſophie, welche zugleich die Reiſe des Alters in ſich trägt. Der Neuſchellingianismus iſt der Neuplatonismus unſerer Zeit, Neuplatonismus in der Form des germaniſchen Bewußtſeins. Hat Plato's reicher Geiſt die fruchtbaren Keime einer Zukunft der Philoſophie deßwegen in ſich getragen, weil ſeinem Scharfſinn ein ſeltener Tiefſinn, ſeiner Intelligenz eine anſchauungsvolle Phantaſie, ſeinem Verſtande ein zartes, religiöſes, äſthetiſch gebildetes Gemüth zur Seite ſtund, und darum ſeine Gedanken nur Andeutungen, nur Umriſſe der tiefſten Wahrheiten ſind, welche

Digitized by Google

zu einer weiteren Ausbildung von ſelbſt drängten; ſo waren in nicht geringerem Grade dieſelben Bedingungen einer philoſophiſchen Zukunft, welche über die erſten Geſtaltungen des Syſtems hinausging, urſprünglich in Schelling's Geiſte gegeben. Wie der Neuplatonismus insbeſondere den Gegenſatz der Evolutionsſyſteme, welche Gott als ein, aber ſelbſtloſes Werden ausſprachen, und der Creationsſyſteme, welche ihn als ewig abſoluten Geiſt ſetzten, darin vereinigte, daß er das an ſich ſelbſtloſe Eine in ſich auf ewige Weiſe zum abſoluten Geiſte der Welt ſich entwickeln ließ, daß er alſo das Abſolute auf lebendige Weiſe als ſich evolvirende Subjectivität, als Evolution und doch als Subject begriff; ſo wurzelt auch der Neuſchellingianismus ganz in derſelben Grundidee, um ſie dreht ſich ſeine ganze Entwicklung, in ihr findet er mit Recht denjenigen Begriff, welcher allen bisherigen Philoſophemen vorgeſchwebt und, ſofern er von keinem beſtimmt ergriffen worden, ihre Einſeitigkeit ausmacht.

Wir ſagen aber ausdrücklich: der Neuſchellingianismus iſt der Neuplatonismus unſerer Zeit, er in der Form des germaniſchen Bewußtſeins: d. h. er iſt Neuplatonismus in vollendeterer, wiſſenſchaftlicherer Form. Wie die ganze Geſchichte ein Kreislauf von Geſtaltungen iſt, von welchen die ſpäteren nur tiefere, ausgebildetere Reproductionen der früheren ſind, wie insbeſondere die helleniſche Philoſophie in der germaniſchen nur in reicherer Geſtaltung mit beſtimmterer Conſequenz ſich wiederholt; ſo iſt der Neuſchellingianismus die Reproduction des Neuplatonismus mit dem entſchiedenſten Bewußtſein der zu löſenden Gegenſätze. Dieß beſtimmt die ganze Entwicklung der neu-ſchelling'ſchen Philoſophie, dieß iſt der Grund, warum die Gegenſätze, welche in der Grundidee des abſoluten Wiſſens, der Idee Gottes als ſich evolvirenden Geiſtes der Welt, enthalten ſind, und welche die Neuplatoniker nicht beſtimmt dachten, nun für ſich beſondere Phaſen der Schelling'ſchen Philoſophie conſtituiren.

Im Allgemeinen nemlich iſt die neu-ſchelling'ſche Philoſophie die Einheit der bisherigen germaniſchen Philoſopheme darin, daß ſie den Gegenſatz der Transſcendenz und Immanenz des Abſoluten

Digitized by Google

auflöst. Dieſer Gegenſatz zieht ſich durch die ganze Geſchichte der germaniſchen Philoſophie hindurch; früher begegnet er uns in dem Syſteme des Spinoza einer= und anderer Seits in dem Leibnitzens, in neueſter Zeit in den Syſtemen des pantheiſtiſchen Idealismus und in der Lehre Jacobi's. Indem Schelling Gott als Subject-Objectivität, als Sebſtbewußtſein faßt, deſſen Entfaltung durch die verſchiedenen möglichen Stufen hindurch die Welt mit ihren immer ideelleren Potenzen iſt, ſo iſt er durch dieſen Grundgedanken, welcher den verſchiedenen Entwicklungsſtufen zu Grunde liegt und ſchon von der Naturphiloſophie, freilich in einem abgezogenen Sinne, ausgeſprochen wurde, über den Grundgegenſatz der germaniſchen Philoſophie hinausgeſchritten, und er konnte mit Recht ſagen: „Wann wird endlich eingeſehen werden, daß gegen dieſe Wiſſenſchaft Transſcendenz und Immanenz völlig und gleich leere Worte ſind, da ſie eben ſelbſt dieſen Gegenſatz aufhebt, und in ihr Alles zuſammenfließt zu Einer Gotterfüllten Welt?" Wenn nun dieß im Allgemeinen die Grundidee der vollendeten Philoſophie iſt, Gott weder als transmundanes Subject, deſſen bloßes, willkührliches Werk die Welt iſt, noch als eine abgezogene, ſelbſtloſe Allgemeinheit, welche, an ſich ſubjectlos, erſt in der Welt, den einzelnen Weſen, Subject wird, ſondern als actuellen Geiſt der Welt, als Subjectivität zu denken, deren Selbſt-Entfaltung oder Leibwerdung die Welt iſt; ſo muß dieſe Grundidee eine weſentlich verſchiedene Geſtaltung annehmen, je nachdem die Stellung beſchaffen iſt, in welche ſie ſich zu einem anderen Grundgegenſatz der Philoſophie ſetzt. Außer dem Gegenſatze des Pantheismus und Theismus iſt nämlich in der germaniſchen Philoſophie, beſtimmter, als in der helleniſchen, der des Dogmatismus und Idealismus, hervorgetreten. Jener, wie er in den Syſtemen Spinoza's und Leibnitzens ſich ausdrückt, faßt das Abſolute als negationsloſes Sein, dieſer, wie er in den Syſtemen Fichte's und Hegel's ſich ausſpricht, als Idealität oder Negativität ſelbſt. Mit derſelben Nothwendigkeit, mit welcher erſt der germaniſche Geiſt dieſen Gegenſatz in ſeiner ſchroffen Geſtalt ſich zum Bewußtſein gebracht hat, mußte auch die abſolute Philoſophie in ihn

Digitized by Google

eingehen. Jener Gegenſatz konnte auch das im Höchſten wandelnde Denken inficiren, und weil er dieß konnte, mußte er es. Denn damit die reine Form ſelbſt werde, müſſen alle möglichen Disjunctionen vorangehen, da ſie ſelbſt Nichts iſt, als die, obwohl originale Conjunction jener Disjunctionen. Darum ſind die Formen der neu-ſchelling'ſchen Philoſophie wieder dreifach: das Negative wird entweder außerhalb des Abſoluten gedacht, oder in das Weſen des Abſoluten ſelbſt verlegt, oder das Abſolute wird begriffen als Geiſt, der an und für ſich Geiſt iſt, dennoch aber realiter durch den Gegenſatz hindurch ſich explicirt.

Erſte Form der Neuſchelling'ſchen Philoſophie.

Als wirkliche Subjectivität hat Schelling Gott zum erſten Mal in der Schrift: Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge, beſtimmt. Viele Stellen derſelben ſprechen dieß auf das Beſtimmteſte aus. So S. 9, wo es heißt: Geht nicht alles unſer Beſtreben darauf, die Dinge ſo zu erkennen, wie ſie auch in jenem urbildlichen Verſtande vorgebildet ſind, von dem wir in dem unſrigen die bloßen Abbilder erblicken? S. 15 ff. unterſcheidet er eine urbildliche, unwandelbare Natur, welche der lebendige Spiegel iſt, worin alle Dinge vorgebildet ſind, und eine hervorbringende, dem Dienſte der Eitelkeit unterworfene, welche jene Vorbilder in der Subſtanz ausprägt. Hierauf fährt er fort: Jene ewigen Urbilder der Dinge ſind gleichſam die unmittelbaren Söhne und Kinder Gottes, daher auch in einer heiligen Schrift geſagt wird, daß die Creatur ſich ſehne und verlange nach der Herrlichkeit der Kinder Gottes, welche die Vortrefflichkeit jener ewigen Urbilder iſt. Denn es iſt nothwendig, daß in der urbildlichen Natur oder in Gott alle Dinge, weil ſie von den Bedingungen der Zeit befreit ſind, auch viel herrlicher und vortrefflicher ſeien, als ſie an ſich ſelbſt ſind. Die Erde z. B., welche gemacht worden, iſt nicht die wahre Erde, ſondern ein Abbild der Erde, inſofern ſie nicht gemacht, und weder entſtanden iſt, noch jemals vergehen wird. Wenn nun hierin ein theiſtiſches Element auf's klarſte ſich ausſpricht, ſo iſt damit Schelling

Digitized by Google

nicht dem gemeinen ſchalen Theismus verfallen. Man vergleiche nur die einzige Stelle S. 29, wo es vom Dichter heißt: er offenbare, ohne es zu wiſſen, denen, die es verſtehen, die verborgenſten aller Geheimniſſe, die Einheit des göttlichen und natürlichen Weſens. Hat ſich hiemit Schelling zu der abſoluten Idee Gottes emporgeſchwungen, ſo war dabei das Charakteriſtiſche ſeines damaligen Standpunktes, daß er das Abſolute, jene urbildliche Intelligenz, in welcher die Ideen aller Dinge viel vortrefflicher enthalten ſein ſollen, als ſie in der Welt erſcheinen, im ganzen Verlaufe der Darſtellung bemüht iſt, als Indifferenz der Gegenſätze des Endlichen zu begreifen. Dieſe Gegenſätze werden noch völlig nach Spinoziſtiſcher Methode von der Wirklichkeit aufgenommen und im Abſoluten zwar nicht ſchlechthin aufgehoben, — wie dieß der ſchlechte Pantheismus thut — wohl aber als identiſch, gegenſatzlos geſetzt. So wird „das Weſen des Einen, welches von allen Entgegengeſetzten weder das Eine, noch das Andere iſt, bezeichnet als der ewige und unſichtbare Vater aller Dinge, der, indem er ſelbſt nie aus ſeiner Ewigkeit heraustritt, Unendliches und Endliches begreift in einem und demſelben Acte göttlichen Erkennens." Darum heißt es S. 175: Thätigkeit und Sein verhalten ſich in allen Dingen, wie Seele und Leib; daher auch das abſolute Erkennen, obgleich es ewig bei Gott und Gott ſelbſt iſt, doch nicht wie Thätigkeit gedacht werden kann. Denn von ihm ſind Seele und Leib, Thätigkeit alſo und Sein, ſelbſt die Formen, die nicht in ihm, ſondern unter ihm ſind, und wie das Weſen des Abſoluten im Sein reflectirt, der unendliche Leib, ſo iſt daſſelbe im Denken oder in der Thätigkeit reflectirt, als unendliches Erkennen, die unendliche Seele der Welt, im Abſoluten aber kann ſich weder die Thätigkeit, wie Thätigkeit, noch das Sein, wie Sein verhalten. Wer daher den Ausdruck fände für eine Thätigkeit, die ſo ruhig wie die tiefſte Ruhe, für eine Ruhe, die ſo thätig wie die höchſte Thätigkeit, würde ſich einigermaßen in Begriffen der Natur des Vollkommenſten annähern." Was Schelling hier ſagt, müſſen wir in Beziehung auf das abſolute Weſen Gottes an ſich allerdings zugeben. Aber jene Be-

Digitized by Google

hauptung hatte ſofort den ſchiefen Sinn, daß an ſich, d. h. über-haupt, alle Gegenſätze nur ſcheinbar ſeien. Daher eben ſagt er S. 89: „Wahrhaft für ſich exiſtirt nie das Endliche, ſondern nur die Einheit des Endlichen und Unendlichen.“ Darum iſt auch die Welt vollkommen. „Was wir irrig, verkehrt, unvollkommen nen-nen, iſt es nur in Anſehung unſerer Betrachtungsweiſe, losgetrennt vom Ganzen; keiner bringt etwas hervor, als was theils aus der Eigenthümlichkeit ſeiner Natur, theils aus den Einwirkungen, welche auf ihn von außen geſchehen, nothwendig folgt. Somit drückt jeder, der eine durch ſeinen Irrthum, der andere durch die Unvollkommenheit ſeines Werks, die höchſte Wahrheit und die höchſte Vollkommenheit des Ganzen aus.“

Wenn auch hierin noch eine Wahrheit liegt, die wir am we-nigſten in Abrede ſtellen, ſo bleibt nichts deſto weniger hiebei die Frage ungelöst: wie iſt ein ſolches Ganzes, das nur durch Irr-thum die Wahrheit, durch Unvollkommenheit die Vollkommenheit zur Darſtellung zu bringen vermag, geworden und welche Noth-wendigkeit, in einem ſolchen Ganzen ſich zu projiciren, liegt in Gott? Schelling, auf ſeinem damaligen Standpunkte, konnte dieſe Frage nicht löſen. Wird als das wahre Abſolute die In-differenz der Gegenſätze gedacht, oder ſoll eben dieſe Indifferenz die höchſte Abſolutheit ſein und bleiben, ſo können aus ihr die Gegenſätze nicht begriffen werden. Einen Uebergang vom Un-endlichen zum Endlichen gibt es daher für dieſen Standpunkt nicht S. 131: Allem, was aus der abſoluten Einheit hervor-zugehen oder von ihr ſich loszureißen ſcheint, iſt in ihr zwar die Möglichkeit für ſich zu ſein, vorherbeſtimmt, die Wirklichkeit aber des abgeſonderten Daſeins liegt nur in ihm ſelbſt.

Dieſe Vorſtellung, daß das Endliche als ſolches ſeinen Grund nicht im Abſoluten habe, daß es aus ihm nicht abgeleitet werden könne, iſt bekanntlich noch beſtimmter in der Schrift, Philoſo-phie und Religion, ausgeſprochen. Denn der Lehre der letz-teren zufolge gibt es vom Abſoluten zum Wirklichen keinen ſtetigen Uebergang und iſt der Urſprung der Sinnenwelt nur als ein voll-kommenes Abbrechen von der Abſolutheit, durch einen Sprung

Digitized by Google

denkbar; ihr Grund kann nicht in einer Mittheilung von Realität durch das Abſolute, ſondern nur in einer Entfernung, in einem Abfalle vom Abſoluten liegen. Es iſt nämlich die Schöpfung, durch welche das ſchlechthin Ideale, das ewig über aller Realität ſchwebt und nie aus ſeiner Ewigkeit heraustritt, oder Gott, im Realen objectiv wird, genauer ein Selbſterkennen Gottes. Das Reale, in welchem Gott ſich objectivirt, iſt daher ein Gegenbild Gottes. Das Abſolute würde ſich aber in ihm nicht wahrhaft objectiviren, theilte es ihm nicht die Macht mit, gleich ihm ſein ideelles Weſen in Realität umzuſetzen und es in beſonderen Formen auszuprägen. Es iſt ſomit ein wahrhaft anderes Abſolutes, ebenſo ſelbſtſtändig ſchaffend, wie das erſte Abſolute. Ein ſolches anderes Abſolutes iſt es aber nur dadurch, daß es von dem erſten ſich trennt und von ihm abfällt, wodurch es, von der ewigen Nothwendigkeit ſich losreißend, mit der endlichen Nothwendigkeit (den Cauſalnexus der endlichen Dinge) verwickelt und das Nichts der ſinnlichen Dinge producirt.

Hat die Weltanſicht Schellings in der Schrift: Bruno noch eine ſpinoziſtiſche, alle Gegenſätze im Abſoluten nur tilgende Tendenz, ſo wird ſie in der Schrift: Philoſophie und Religion weſentlich neuplatoniſch, nämlich in dem Sinne, daß gerade die vergängliche, unwahre Seite des Neuplatonismus in ihr vorherrſcht. Indem ſie, wie der Neuplatonismus, das Endliche, die Schöpfung einer zeitlichen Welt, nur aus einem Sicherfaſſen der Seele in ihrem eigenen Centrum zu begreifen vermag, hat ſie jenen ſchlechten Dualismus erneuert, welcher den Neuplatonismus durchzieht und ihm eine düſtere, widerliche Färbung gibt. Es iſt aber klar, daß die Unterſcheidung einer bloßen Möglichkeit in Gott, die nicht ſelbſt in die Wirklichkeit übergeht, völlig nichtig ſei, und es iſt ebenſo nur ein Beweis von der ungenügenden Beſtimmung der Idee des Abſoluten und von der Unfähigkeit, das Hauptproblem der Philoſophie, die Weltſchöpfung, zu erklären, wenn dieſe, ſtatt als ein nothwendiger Act, als eine Evolution Gottes ſelbſt begriffen zu werden, aus jener Imagination der geſchaffenen Seele abgeleitet wird. Es war daher auch dieſe Weltanſicht Schelling's

ein bloßer Durchgangspunkt, den ſein ſpeculativer Geiſt um ſo ſchneller verlaſſen mußte, als gerade der in der Wirklichkeit affirmativ ſich anſchauende Geiſt unſerer Zeit aufs entſchiedenſte dem dualiſtiſchen Bewußtſein des Neuplatonismus ſich entwunden hatte und es vielmehr die ganze, tiefe Richtung des ſpeculativen Geiſtes, ja der heilige Beruf der germaniſchen Philoſophie von Anfang war, auch den letzten Reſt des Dualismus des religiöſen Bewußtſeins zu vernichten. Darum hat ſich Schelling in dem weiteren Verlaufe ſeiner philoſophiſchen Studien dem Bemühen zugewendet, das Negative aus dem Abſoluten ſelbſt und unmittelbar begreiflich zu machen, ja — als wollte ſich der Geiſt für jenes Unrecht, ſeine Welt, die Welt der Realität, Sinnlichkeit und Endlichkeit als einen Abfall von Gott zu erklären, rächen — Schelling fiel in das entgegengeſetzte Extrem, das Negative in das ideelle, reine und ewige Weſen Gottes ſelbſt zu ſetzen.

Zweite Form der Neuſchelling'ſchen Philoſophie.

Sie findet ſich ausgeſprochen in der Abhandlung Schelling's über die **Freiheit des menſchlichen Willens**. Hatte früher Schelling das Weltwerden aus dem Wiſſen Gottes abgeleitet, ſo ſtellt dieſe Schrift den Willen als das Urſein an die Spitze. Neben dieſem Unterſchiede, der an ſich bedeutungslos iſt, weil das Wiſſen Gottes auch Wollen ſein muß und umgekehrt, tritt aber eine von der früheren Speculation **weſentlich** verſchiedene Betrachtung ein: Gott, ſofern ihm Aſeität zukommt, hat in ſich den Grund ſeiner Exiſtenz, der inſofern ihm, als Exiſtirendem, vorangeht. Dieſer Grund iſt die Natur in Gott, die Sehnſucht, die das ewige Eine empfindet, ſich ſelbſt zu gebären, ein Wille, in dem aber noch kein Verſtand iſt. Aus dieſem Verſtandloſen iſt im eigentlichen Sinne der Verſtand geboren. Ueberall geht das Regelloſe voran und nirgends ſcheint es, als wären Ordnung und Form das Urſprüngliche. Entſprechend jener Sehnſucht nämlich erzeugt ſich in Gott eine innere, reflexive Vorſtellung, durch welche Gott ſich ſelbſt in einem Ebenbilde erblickt. Dieſe Vorſtellung iſt das Erſte, worin Gott, abſolut betrachtet, verwirklicht iſt, obgleich nur in ihm

ſelbſt. Sie iſt der göttliche λόγος, der am Anfange bei Gott iſt. Gott, als Einheit des Grundes und des λόγος, der Geiſt, erkennt in der reflexiven Vorſtellung klar den Inhalt der Sehnſucht und ſpricht daher, von der Liebe bewogen, das Wort aus, daß nun der Verſtand mit der Sehnſucht zuſammen freiſchaffender Wille wird und in der anfänglich regelloſen Natur, als in ihrem Elemente und Werkzeuge, bildet. Die erſte Wirkung des Verſtandes iſt die Scheidung jener anfänglich chaotiſchen Kräfte, um die in ihrem Abgrunde liegende Einheit herauszuheben. Dieſe Einheit, auf welche alle Kräfte der Natur zielen, iſt der Menſch, der in der Tiefe verſchloſſene Lebensblick, den Gott erſah, als er den Willen zur Natur faßte. Aber durch jene Erregung des Verſtandes zur Scheidung der Kräfte wird die Sehnſucht zur Gegenwirkung ſollicitirt; ſie ſucht den in ihr ruhenden Lebensblick in ſich zu verſchließen, damit immer ein Grund ſei. Bei dieſem Widerſtreben der Sehnſucht kann die Hervorhebung der allerinnerſten Einheit nur in einer ſtufenweiſen Entfaltung geſchehen. In allen Creaturen ſind beide Principien, der Grund und der Verſtand, obwohl in beſtimmtem Grade eins. Der Grund iſt das, was in der Creatur als Eigenwille, weiterhin als das Böſe erſcheint, während der Verſtand als Univerſalwille, als das Sittliche ſich zu erkennen gibt. Im Geiſte des Menſchen aber müſſen beide lösslich ſein, oder es muß in ihm die Möglichkeit des Guten und Böſen geſetzt ſein, damit Gott als Geiſt offenbar werde. Ja in der ganzen Schöpfung muß der Grund wirken, damit die Liebe ſein könne, und zwar muß er unabhängig von ihr wirken, damit ſie reell exiſtire. Das höchſte Ziel aber dieſes Kampfes, hiemit der ganzen Schöpfung, iſt die innere Transmutation oder Verklärung des dunkeln Princips.

Auch dieſe Lehre, deren genauere Darlegung wir für überflüſſig erachten, weil ſie unter allen Phaſen der Schelling'ſchen Philoſophie die in dem weiteſten Umkreiſe bekannt gewordene iſt, iſt, wie ſchon aus dem Bisherigen ſattſam erhellt, keineswegs ſo zu verſtehen, als ſetzte ſie Gott als Abſtractum oder als den ewigen, reinen Weltproceß ſelbſt. Jene Dualität des Grundes und

Verſtandes nimmt Schelling in Gott vielmehr ausdrücklich nur an, um Gott als Subject zu denken; denn nur auf der Verbindung eines Selbſtſtändigen mit einer von ihm unabhängigen Baſis ſchien ihm der Begriff der Perſon zu beruhen, oder, wie er in dem Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen ſich äußert, ſolange nicht in Gott eine wirkliche Zweiheit erkannt, und der bejahenden, ausbreitenden Kraft eine einſchränkende, verneinende entgegengeſetzt wird: ſolange wird die Läugnung eines perſönlichen Gottes wiſſenſchaftliche Aufrichtigkeit ſein. Allein um ſo unumſtößlicher iſt der Einwand, welchen man längſt gegen dieſe Lehre erhoben hat, daß ſie Gott die Perſönlichkeit auf Koſten ſeiner Einheit vindicire, daß ſie hiemit einen Dualismus in Gott ſelbſt, die höchſte, abſolute Einheit alles Seienden ſetze, indem ſie in Gott einen von ihm als Intelligenz unabhängigen, für ſich wirkenden Grund annehme. Daß dem Selbſtſtändigen eine von ihm unabhängige Baſis voraus- oder zur Seite gehe, macht die Endlichkeit der Perſönlichkeit aus und iſt blos in der gewordenen Subjectivität denkbar. Die reine, ſomit abſolute und ewige Perſönlichkeit iſt das A = A, ſie iſt daher vielmehr Subjectivität, deren Objectivität nur ſie ſelbſt iſt. Weil ſie Alles ſetzt — und nur ein ſolches Selbſtbewußtſein kann Alles ſetzen — kann ſchlechterdings Nichts ihr vorausgeſetzt ſein.

Zwar ſucht Schelling die Einheit des höchſten Abſoluten zu retten, indem er über jenen beiden gleich ewigen Anfängen ein Weſen ſetzt, das er als die Indifferenz beider oder Ur- und Ungrund bezeichnet, und welches in jedem derſelben gleicherweiſe als das Ganze wirklich ſein ſoll. Allein dieſer Ungrund iſt ein bloßes Abſtractum; indem in ihn, nicht in die Subjectivität Gottes, den Verſtand, die Einheit Gottes fällt, iſt dieſe überhaupt nicht wahrhaft gedacht. Denn nur die Subjectivität ſelbſt iſt die das Andere als ſich ſelbſt ſetzende, es klar durchdringende, in ihm ſich erhaltende, d. h. nur ſie iſt abſolute Einheit. Jener Ungrund aber in ſeiner Abſtraction iſt nur der leere Ort, der bloße Name für das logiſche Bedürfniß der Identität.

Es iſt aber eben damit noch ein anderer Fehler dieſer Con-

Digitized by Google

ſtruction der abſoluten Idee gegeben, nämlich die Unmöglichkeit, von ihr aus ein wirkliches Selbſtbewußtſein in Gott zu begreifen. Dieſes iſt nicht ein Uranfängliches in Gott, nicht ſein Weſen ſelbſt. Erſt entſprechend der Sehnſucht des Grundes bildet ſich in Gott eine innere reflexive Vorſtellung. Das Tiefſte, Verborgenſte in Gott, ſeine Aſeität kann nach Schelling nicht ſchon Selbſtbewußtſein, alſo der bewußte Gott ſein. Ebenſo, wenn des göttlichen Weſens Art in Liebe und Güte beſteht, ſo kann ſeine vorausgeſetzte Natur nicht auch in Güte und Weisheit beſtehen. Wäre das Allervollkommenſte zuerſt geweſen, ſo hätte es keinen Grund zur Schöpfung ſo vieler Dinge gehabt, durch die es nur weniger vollkommen werden konnte. Dieſer letztere Grund hätte ſchon längſt alle Denker von der Nothwendigkeit überzeugen ſollen, eine Evolution im Abſoluten zu denken, durch welche das reine, ideelle Weſen Gottes von Ewigkeit her ſich erſt als reales, concretes ſetzt, und, wie ſchon die Stoiker lehrten, erſt als Abſolutheit ſich verwirklicht. Immerhin aber muß jenes ideale Weſen Gottes, als ſolches, reines Selbſtbewußtſein ſein. Wenn freilich Gott eine vorausgeſetzte Natur in ſich ſelbſt hat, ſo kann dieſe nicht ſchon Güte und Weisheit ſelbſt ſein. Aber daß Gottes reines, ideales Weſen eine ſolche vorausgeſetzte Natur habe, iſt ſelbſt eine Vorausſetzung und, ſofern ſie als Beweisgrund geltend gemacht wird, die offenkundigſte petitio principii. Im Gegentheil iſt Gott, vollends ſein reines, ewiges Weſen gerade der Begriff, welcher ſchlechthin vorausſetzungslos iſt, und wie vermag aus einem Bewußtloſen, als dem Erſten, ein Bewußtſein zu entſtehen, wenn es nicht an ſich Bewußtſein iſt? Iſt aber in Gott ſein Anſich und ſein Act verſchieden, d. h. iſt das Selbſtbewußtſein in ihm nicht zugleich Act, ſo iſt im Abſoluten eine urſprüngliche Differenz, d. h. es iſt nicht abſolut, nicht die ſchlechthinige Einheit ſelbſt. Wenn daher die ganze, in Rede ſtehende Phaſe der Schelling'ſchen Philoſophie einer Seits als ein Beweis von der Nothwendigkeit betrachtet werden muß, in Gott eine ewige, durch das Nein hindurchgehende Selbſtevolution begreiflich zu machen; ſo erſcheint ſie anderer Seits nur als das andere Extrem

Digitized by Google

zu der erſten Phaſe derſelben. Dieſe hat Gott nur als Indifferenz der Gegenſätze begriffen, jene hat in Gott ſelbſt einen Dualismus geſetzt; die eine hat das Negative als einen bloßen Schein prädicirt, die andere dem Schickſale deſſelben das ewige, urſprüngliche Weſen des Abſoluten ſelbſt unterworfen. Beide Phaſen der Schelling'ſchen Speculation ſind dualiſtiſch, aber die erſtere hat den Dualismus einer reinen Intellectual- und einer Sinnenwelt, die andere hat ihn in das Abſolute ſelbſt verlegt; jene iſt ſpinoziſtiſch-neuplatoniſch, dieſe iſt die Erneuerung der Böhmeſchen Lehre, obwohl in letzterer Keime einer noch höheren Löſung der höchſten Probleme liegen. Keine hat geleiſtet, was ihre höhere Einheit und die höchſte Wahrheit ausdrückt, **aus dem reinen Selbſtbewußtſein Gottes die negative Evolution deſſelben begreiflich zu machen.**

Dritte Form der Neuſchelling'ſchen Philoſophie.

Dieß zu begreifen, hat Schelling in der neueſten Geſtalt ſeiner Philoſophie verſucht. Denn ſo viel geht einſtimmig aus allen Berichten über ſie hervor, daß Schelling zugleich ein ewiges oder vorweltliches abſolutes Sein Gottes und doch eine negative Selbſtevolution deſſelben ſetzt. Laut der Darſtellung ſeines neueſten Syſtems, wie ſie Dr. H. E. G. Paulus in ſeiner Schrift: Die endlich offenbar gewordene Philoſophie der Offenbarung ꝛc. gibt (vergl. hiemit auch Zellers Jahrbücher Bd. I. H. 2. und 3), iſt Gott in ſeinem reinen Weſen das rein- oder blind und unvordenklich Seiende, ein actus purus. Dieſer aber kann Nichts anfangen, er iſt ſtarr und unbeweglich, und doch müſſen wir davon hinwegkommen (S. 452). Nichts deſto weniger iſt es möglich, daß dieſem actus purus, dem keine Potenz vorangeht, eine ſolche nachfolge. Blos eine ſolche Möglichkeit nämlich kann die Philoſophie denken. Daß es wirklich ſo ſei, muß ſich durch den Erfolg zeigen. Nehmen wir an, es geſchehe, ſo würde das Sein zu einer Potenz erhoben, die die Potenz in ihrer Hand hat. Es würde ſich gegen ſein unvordenkliches Sein in Freiheit geſetzt ſehen. Seiner ſelbſt ſicher, würde es in voller Freiheit ſich befinden, jenes an-

dere Sein, die zweite Potenz in Gott, anzunehmen oder nicht. Es muß das andere Sein nicht annehmen, ſondern kann es nur, wenn es will. Dieſe Möglichkeit erſcheint dem Sein als etwas Unerwartetes. Dadurch aber entſteht in Gott ein Sein- und Nichtſein-Könnendes, d. h. ein Zufälliges. Das reine Sein wird ſich nun als Herr eines Seins, das noch nicht iſt, bewußt, und wird dadurch ſchon frei von ſeinem unvordenklichen Sein, über das es noch nicht Herr iſt. Aber auch über dieſes Sein wird es Herr. Das zufällige Sein wird das ungleiche ſein; iſt dieß entſtanden, ſo wird an der Stelle, wo ſonſt Nichts, als das reine A war, das B ſein und der actus purus hat einen Gegenſatz. Dadurch wird es ein ſich ſelbſt beſitzendes Sein, ſeines Urſeins mächtig (S. 454—457). Denn durch den Gegenſatz wird ihm ſein unvordenklich Sein ſelbſt gegenſtändlich, und es unterſcheidet ſich als das ſeiner Natur nach nothwendig Exiſtirende von ſeinem actu und inſofern nur zufällig nothwendigen Exiſtiren (S. 459). Es entſteht damit die zweite Möglichkeit in Gott, auch ſein unvordenkliches Sein zu verwandeln und für ſich zu einem zufälligen zu machen, und damit die dritte, ſich als Sein- und Nichtſein-Könnendes, als Geiſt zu ſetzen (S. 471). Jenes Herrſein über das Sein ſchlechthin iſt die abſolute Perſönlichkeit (475). Indeß iſt jenes Allem zuvorkommende, unvordenkliche Sein Vorausſetzung blos der Sache, nicht der Zeit nach. Von Ewigkeit ſieht ſich Gott als Herrn, ſein Sein zu ſuſpendiren. Ebenſowenig braucht er erſt durch die Welt hindurch zu gehen, um im Menſchen zum Selbſtbewußtſein zu gelangen. Gott iſt ſchon vor der Welt Herr der Welt (S. 487), und weiß ſich als ſolchen. Doch entbehrt er Etwas, nämlich das Erkanntwerden (S. 495). Dieß iſt der Grund der Weltſchöpfung. Schon vor ihr hatte Gott die drei Potenzen als die Möglichkeiten eines künftigen Seins. In ihr wirken ſie als Potenzen, denen aber noch keine Selbſtſtändigkeit zukommt, ſondern Einer iſt der in Allem wirkende, darum die allein ſelbſtſtändige abſolute Perſönlichkeit (S. 529). Weil nun die Weltſchöpfung für Gott durchaus nicht nothwendig iſt, ſo iſt es nur ein Act ſeines freien Willens,

Digitized by Google

daß Gott die zweite Potenz gegen die erſte bewegt und mittelſt des Hinzutretens der dritten eine Welt in ſelbſtſtändigen, von Stufe zu Stufe das ſchrankenloſe Sein überwindenden Producten hervorbringt. Durch jene Bewegung aber kommen dieſe in Spannung; indem ſie aus dieſer Spannung in ſich zurückkehren, werden ſie zu drei Perſönlichkeiten; Gott vor der Schöpfung der All-Eine wird nun der Dreieinige. Inſofern iſt der Schöpfungsproceß, obwohl für Gott nicht nothwendig, doch zugleich nicht blos ein kosmogoniſcher, ſondern auch ein theogoniſcher. Das letzte Ziel deſſelben aber iſt der Menſch. In ihm beruhigt ſich die Spannung der Potenzen, aber durch ſeinen Sündenfall hat er von Neuem den Grund der Schöpfung bewegt (S. 537), hiedurch hat nicht nur die Welt, welche nun erſt der Aeußerlichkeit, der falſchen Zeit verfiel, ſondern es haben auch — die göttlichen Perſönlichkeiten ihren Einheitspunkt verloren, ihre Einheit iſt zerbrochen worden und ſie werden nun zu außergöttlichen göttlichen Perſönlichkeiten. Um ihre Einheit wieder zu gewinnen, müſſen ſie das durch den Fall des Menſchen gewordene widergöttliche Sein überwinden. Die zweite Potenz iſt zunächſt durch ihre Natur angewieſen, dieß zu vollbringen. Dieß geſchieht in dem Heidenthum, deſſen Mythologie ſich nur als nothwendiges Erzeugniß des unter die Gewalten, die in ihrer Spannung nicht mehr göttliche, ſondern blos kosmiſche Bedeutung haben, gefallenen Bewußtſeins denken läßt (S. 553). Am Ende dieſes mythologiſchen Proceſſes iſt die zweite Potenz Herr des Seins. Am Ende der Weltzeit gibt ſie das außergöttliche Sein dem Vater als ein verſühntes zurück. Damit entſteht, während zuvor der Sohn ausſchließlich die Weltherrſchaft hatte, eine Gemeinſchaft der Herrlichkeit. Der Sohn kehrt, was er am Anfang nicht war, als ſelbſtſtändige Perſönlichkeit in den Vater zurück, und, da daſſelbe auch von der dritten Potenz gilt, ſo entſteht hier die vollkommene Dreieinigkeit. Die drei Perſonen beſitzen nun gemeinſchaftlich das Sein, und die ganze Geſchichte iſt ein Fortgang von der Tautouſie (worin nur der Vater demiurgiſche Potenz) durch die Heterouſie (Spannung bis zur letzten Verſühnung) zur Homouſie (S. 643).

Digitized by Google

Daß jenes Problem, welches, wenn nicht die ganze bisherige Entwicklung der Philoſophie eine leere Täuſchung iſt, das Endziel aller ihrer unendlich mannigfaltigen Beſtrebungen bildet, nämlich aus Gott als Geiſt die negative Selbſtevolution begreiflich zu machen, in der neueſten Phaſe der Schelling'ſchen Philoſophie eine adäquatere Löſung finde, als in irgend einer früheren Philoſophie, erhellt von ſelbſt. Gott iſt in ihr als vorweltlicher Geiſt ausdrücklich geſetzt, ſo ſehr, daß die Weltſchöpfung für ihn nur ein Bedürfniß, erkannt zu werden, keineswegs aber nothwendig ſein ſoll. Nichts deſto weniger iſt der Weltentwicklungsproceß zugleich ein theogoniſcher, er iſt keineswegs, wie der gewöhnliche, das Abſolute endlich und unlebendig auffaſſende Theismus annimmt, ein Verlauf außerhalb des Abſoluten und gleichgiltig für deſſen Sein, ſondern, wie gleich ſehr jede tiefere Philoſophie und Religion angenommen haben, eine Selbſtevolution des Abſoluten. Die Disjunction der endlichen Weſen in ſich iſt begreiflich nur als eine ſolche des Abſoluten in ſich. Die Oppoſition des Menſchen gegen das Seiende wird zur Spannung der Potenzen des Abſoluten in ſich ſelbſt und die Einkehr der endlichen Willen in Gott iſt zugleich die Selbſtvollendung Gottes zu der Homouſie, der entwickelten Form, welche die Potenzen am Anfang nicht hatten und in der ſie nun als ſelbſtſtändige Perſönlichkeiten in Gott ſind. Eins iſt hiemit dieſe letzte Phaſe der neu-ſchelling'ſchen Philoſophie mit ihrer erſten inſofern, als ſie Gott von Ewigkeit her als Geiſt denkt, verſchieden von ihr inſofern, als ſie der Disjunction des Negativen eine reelle Bedeutung für das Sein Gottes ſelbſt gibt. Ebenſo iſt ſie eins und verſchieden von der zweiten Phaſe, jenes, ſofern ſie die Weltevolution auch eine ſolche Gottes in ſich ſein läßt, dieſes, ſofern Gott an ſich über den Dualismus erhoben iſt.

Obgleich aber die Grundidee dieſer Philoſophie die höchſte und letzte der Philoſophie iſt, ſo iſt doch klar, daß ſie in ihr nur bis zu einer trüben Ahnung gekommen iſt. Da das Syſtem ſelbſt noch nicht authentiſch vor uns liegt, ſo enthalte ich mich in das Einzelne einzugehen, das voll von den baarſten Willkührlich-

Digitized by Google

keiten zu ſein ſcheint, und bemerke ich hier nur ſo viel, daß weder Anfang, noch Fortgang, noch Ziel des ganzen Proceſſes irgend philoſophiſche Haltbarkeit habe. Sehen wir auf jenen Anfang, ſo ſoll die Dualität in Gott eine blos denkbare ſein, ihre Wirklichkeit allein aus dem Erfolge erkannt werden können. Was iſt dieß aber Anderes, als das Eingeſtändniß der Unfähigkeit, das Grundproblem der Philoſophie zu löſen? Schelling hat nie an dieſes ſelbſt ſich eigentlich gewagt; geht er fort zu einem Anderen, als das Princip ſelbſt iſt, ſo thut er dieß auch da, wo er die philoſophiſche Form noch nicht ganz bei Seite geſetzt hat, durch den indirecten Beweis, welcher aus der Unfähigkeit der Deduction ſelbſt entſpringt. Aber iſt denn die zweite, dem Sein nachfolgende Potenz nur auch möglich? Wenn der actus purus ſtarr und unbeweglich iſt, ſo widerſpricht es ſeiner Natur, ein Anderes zu werden, als er unvordenklich iſt. Wie vermag dieſem ſtarren Sein, das ausdrücklich als unvordenkliches bewußt- und willenlos ſein ſoll, eine Selbſtſicherheit, eine Freiheit, ein Wille, das andere Sein anzunehmen oder nicht, anders zugeſchrieben werden, als durch die ſtillſchweigende Fiction einer urſprünglichen Perſönlichkeit? Darum, weil das unvordenkliche Sein von aller vorausgegangenen Möglichkeit unabhängig iſt, iſt es nicht gegen jede nachfolgende ein in ſich freies Weſen, das ſie annehmen kann oder nicht. Doch wie iſt eine ſolche Möglichkeit in Gott überhaupt denkbar? Schelling, indem er in das bodenloſeſte liberum arbitrium die Geiſtigkeit Gottes ſetzt, führt allerdings völlig neue Begriffe in die Gotteslehre ein, aber ſchwerlich ſolche, die in ihr beharren werden. Wäre in Gott die Möglichkeit, die zweite Potenz nicht anzunehmen, ſo könnte dieſe nicht zum Weſen Gottes gehören; gehört ſie aber zum Weſen Gottes, ſo iſt ihre Exiſtenz eine ſchlechthin nothwendige. Ebenſo unhaltbar iſt aber der ganze Fortgang dieſer Philoſophie. Behaupten, daß die Schöpfung nicht zwecklos, aber doch nicht nothwendig ſei, iſt ein Beweis vom Abhandenkommen aller Schärfe des philoſophiſchen Verſtandes. Denn der Zweck iſt zugleich Grund von Etwas, alſo das, was es zu etwas Nothwendigem macht. Schelling widerſpricht

Digitized by Google

ſich aber hierin ſelbſt. Wie kann er in Gott ein Vorauswiſſen aller ſeiner Werke ſetzen (S. 488), wenn doch dieſe rein zufällig ſind und, wie Schelling ſelbſt an vielen Stellen behauptet, das Zufällige a priori nicht wißbar iſt? Es dringt ſich in dieſer Beziehung noch ein anderer Selbſtwiderſpruch auf. Wie iſt es denkbar, daß die Endlichkeit der Welt, das Außereinander des Zeitlichen erſt durch den zufälligen Willen des Urmenſchen entſtand, da doch gerade hiedurch die göttlichen Potenzen ſelbſt zu ihrer vollendeten Form, die gewiß in ihrer perſönlichen Dreieinigkeit beſtehen ſoll, gelangen? Doch dieß wird Schelling nicht als Selbſtwiderſpruch anerkennen, da es für Gott gleichgiltig ſein ſoll, ob er ſeine Potenzen in der Einheit des urſprünglichen Entwurfs, oder in der Spannung und Ausſchließung hervortreten laſſe (S. 494)! Wir müſſen bekennen, bei ſolchen Behauptungen läßt ſich nicht mehr ſtreiten. Ein ſolcher Gott, der gegen ſein eigenes Weſen ſo gleichgiltig iſt, daß es ihm eins iſt, ob er harmoniſch oder im Zwieſpalt mit ſich lebt, ein Gott, der, weil jene Entgegenſetzung der Potenzen und ihre Vereinigung mit der Weltentwicklung und Welterlöſung zuſammenfällt, auch gegen dieſe indifferent iſt, wäre das Princip der Unvernunft und Unſittlichkeit ſelbſt.

In Wahrheit aber iſt das Ziel der Entwicklung ſelbſt verfehlt. Gottes uranfängliche Subjectivität kann nicht von der Schwäche ſein, daß ſie je, vollends nicht durch eine endliche Potenz, die Einheit mit ſich völlig verlöre. Dieſe endliche Potenz, der Menſch, inſofern er außer und abhängig von Gott durch ſeinen zufälligen Willen die Einheit Gottes zerreißen ſoll, wird ebendamit nicht blos zu einem Demiurgiſchen, ſondern ſogar zu dem phantaſtiſchen Ungeheuer eines gegen Gott übermächtigen, theurgiſchen Princips. Wie kann aber vollends die Ueberwindung des Gott entgegenſtehenden Seins die Folge haben, daß er nun als dreifache Perſönlichkeit exiſtiren ſoll, wenn er uranfänglich nur eine einzige war? Eine Entwicklung iſt vielmehr um ſo unvollkommener und ſetzt ein um ſo ſchwächeres ſubjectives Princip voraus, je weniger ſich die Subjectivität in dem Werden zu behaupten und, was ſich in ihr emporheben will, ſich, ihrem Selbſte

Digitized by Google

als ſolchem zu aſſimiliren vermag. Iſt es nicht vielmehr umgekehrt eine Entwicklung in deterius, die unter dem Niveau des normalen Zuſtandes ſteht, wenn auch nur der endliche Geiſt durch fremde Potenzen ſich ſo weit fortreißen und in ihre Gewalt hineinziehen läßt, daß er völlig außer ſich ſelbſt kommt und ſein Selbſtbewußtſein ſich vervielfältigt? Soll aber eine ſolche Vervielfältigung der Perſönlichkeit die Folge der Ueberwindung des entgegenſtehenden Seins ſein und bleiben, ſo bewährt ſich vielmehr jedes, noch mehr das abſolute Ich, als identiſches Ich gerade in einer ſolchen Ueberwindung. Dieſes Ich zumal muß das, was das endliche ſchon iſt, in höchſter Potenz ſein, eine elaſtiſche, aus jeder relativen Entfremdung wieder zur Ruhe und Gleichheit mit ſich gelangende Monas; und nur das kann das Ziel hrer Selbſtmanifeſtation ſein, daß ſie eine Unendlichkeit von Monaden in ihre ewige Ruhe, die gleich iſt der höchſten Thätigkeit, aufnimmt.

Digitized by Google

Die philoſophiſche Literatur der Gegenwart.

Von

Prof. Dr. H. Ulrici.

Achter Artikel.

Die neueſten Werke zur Geſchichte der Philoſophie von

Brandis, Hillebrand,, Braniß, Biedermann, Michelet und Chalybäus.

Die Geſchichtſchreibung hat in neuerer Zeit eine ähnliche Umwandlung erfahren, als unſer Staats- und Volksleben überhaupt. Nicht die franzöſiſche Revolution, wohl aber der Geiſt, von dem ſie und der von ihr überallhin ausging, machte der einſeitigen Kabinets-Politik ein Ende, — in ähnlicher Art, wie bereits die Reformation die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten dem Papſte und der Römiſchen Curie, d. h. dem perſönlichen Gutdünken Einzelner entriſſen hatte. Damit aber brach die Stütze des alten einſeitigen Pragmatismus der Geſchichtſchreibung zuſammen. Man konnte den Gang der Begebenheiten nicht mehr bloß aus dem Charakter, den Vorzügen und Schwächen, den Leidenſchaften und Abſichten der einzelnen Machthaber ableiten; man mußte nothwendig allgemeinere Motive, die rechtlichen und ſittlichen Zuſtände der Völker, die Verſchiedenheit der Nationalcharaktere, den ſ. g. Geiſt der Zeiten mit den ihn beherrſchenden oder vielmehr ihn conſtituirenden Ideen mit in Rechnung ſtellen; man überzeugte ſich ſogar, daß dergleichen Motive auch in den Zeiten, als Curie und Kabinet die Geſchichte zu machen wähnten, mit gewirkt haben. Damit traten zugleich die erſten Anfänge einer Philoſophie der Geſchichte an's Tageslicht: indem man die allgemeinen Motive auf immer allgemeinere zu baſiren ſuchte, mußte ſich nothwendig die

Digitized by Google

Forſchung endlich auch auf die letzten Gründe und Urſachen, den letzten Zweck der Weltgeſchichte hinwenden. Weigerten ſich auch die Hiſtoriker vom Fach mit Recht, den Philoſophen ihr Amt ganz abzutreten, ſo konnten ſie doch dem im Stoffe ſelbſt gegebenen Gegenſatz zwiſchen dem alten Pragmatismus, der das Einzelne nur auf Einzelnes zurückführte und damit die Geſchichte in ein monſtröſes, nicht bloß aus einzelnen Maſchen beſtehendes, ſondern von dieſen ſelbſt gemachtes Gewebe ohne Faden und ohne Deſſein auflöſte, und der philoſophiſchen Behandlung, welche das Einzelne aus dem Allgemeinen abzuleiten ſuchte, ihre Anerkennung nicht verſagen.

Das neue philoſophiſche Princip mußte natürlich vorzugsweiſe die Geſchichte der Philoſophie ſelbſt ergreifen. Heutzutage kann und darf Niemand mehr, wie Brucker, Tiedemann ꝛc., die Geſchichte als ein Machwerk der einzelnen Philoſophen betrachten. Den innern Zuſammenhang der Syſteme als ſolcher, oder wenigſtens ihrer Principien und Grundideen aufzudecken, das Bedingtſein eines jeden durch die Vergangenheit und ſein Hinausweiſen in die Zukunft darzuthun, wird allgemein als unerläßliche Anforderung an eine wiſſenſchaftlich-hiſtoriſche Darſtellung betrachtet. Inſoweit hat das neue Princip unbedingte Anerkennung gefunden. Aber man ging weiter. Man ſprach alsbald dem philoſophirenden Subjekte allen weſentlichen Antheil an der Fortbildung und dem Entwicklungsgange der Philoſophie ab; höchſtens ſtellte man die Auswüchſe und das Beiwerk eines philoſophiſchen Syſtems auf ſeine Rechnung: das Weſentliche und Subſtanzielle ſollte der ſ. g. Weltgeiſt gemacht haben; im Weſentlichen ſollte jedes Syſtem nur die unmittelbare Conſequenz des oder der vorangegangenen, nur Glied einer Kette ſein, welche der Weltgeiſt ſchmiedete, die einzelnen Philoſophen als Hammer und Ambos gebrauchend. Während man in allen übrigen Gebieten den Unterſchied zwiſchen Geſchichtſchreibung und Philoſophie der Geſchichte mit oder wider Willen anerkannte, wurde für die Geſchichte der Philoſophie Beides in Eins zuſammengegoſſen. Hier ſollte der Zuſammenhang der Syſteme, der Gang der hiſtoriſchen Entwick-

Digitized by Google

lung ein nothwendiger, a priori beſtimmt und beſtimmbar ſein, Alles aus den letzten, allgemeinſten Beſtimmungen des denkenden Geiſtes mit immanenter Nothwendigkeit abfließen, die ganze Geſchichte nur die durch den Begriff der Philoſophie ſelbſt bedingte und getriebene Entfaltung dieſes Begriffs ſein. Kurz man wollte die Geſchichte a priori conſtruiren, — freilich nicht in dem unmöglichen Sinne, daß dadurch die einzelnen Begebenheiten nach Form und Erſcheinung, die einzelnen handelnden Perſonen nach ihrer Individualität, ihren Plänen und Abſichten ꝛc., mit beſtimmt ſein ſollten; das Einzelne als ſolches, und ſeine vergängliche Erſcheinungsweiſe ſollte vielmehr das nur a posteriori erkennbare Zufällige ſein, an dem ſich die innere Nothwendigkeit nur negativ durch deſſen Aufhebung bewähre; wohl aber ſollten die allgemeinen Motive und die ſubſtanzielle Bedeutung der Ereigniſſe a priori durch und aus dem Begriffe ſich ergeben.

Es war vornehmlich Hegel und ſeine Schule, von dem dieß Conſtruiren wenn auch nicht eigentlich ausging, doch als das allein philoſophiſche Princip proklamirt und mit möglichſter Strenge gehandhabt wurde. Er verſuchte es, zunächſt den Entwicklungsgang der Philoſophie, dann aber auch der Weltgeſchichte überhaupt unter die Botmäßigkeit der logiſchen Kategorieen zu ſtellen. Die einzelnen, einen wirklichen Fortſchritt enthaltenden Syſteme ſollten wo möglich nur den dialektiſchen Entwicklungsproceß der Kategorieen ſeiner Logik wiederholen, jedenfalls aber jeder wahre Fortſchritt der Philoſophie, jede neu erſtiegene Bildungsſtufe der Menſchheit durch einen dialektiſch-logiſchen Uebergang vermittelt ſein. Die dialektiſche Selbſtbewegung des Begriffs, deren allgemeinen und nothwendigen Gang die Logik allein darſtellt, ſollte alſo die aprioriſche Norm ſein, nach welcher mit immanenter Nothwendigkeit Philoſophie und Weltgeſchichte ihren Weg nehmen.

Hiergegen erhob ſich nun von den verſchiedenſten Seiten der entſchiedenſte Widerſpruch. Man wandte ein, daß dieſes Princip, conſequent durchgeführt, die menſchliche Freiheit vernichte und einen abſtrakten Determinismus und Fatalismus proklamire. Denn die Unterſcheidung zwiſchen einem hiſtoriſch Nothwendigen und Zufäl-

Digitized by Google

ligen, auf welches letztere die freie Selbſtbeſtimmung der handeln- den Subjekte angewieſen werde, ſei durchaus willführlich, ein bloßer Nothbehelf, das verſteckte Eingeſtändniß der Ohnmacht, einen großen Theil des hiſtoriſch gegebenen Materials in der aprio- riſchen Conſtruction nicht mit verarbeiten zu können. Nach Hegel ſelbſt ſei ja das Erſcheinende nur Erſcheinung des Weſens, das Einzelne nur Ausdruck und Träger des Allgemeinen: ſei alſo das Eine nur zufällig, ſo könne das Andere unmöglich nothwendig ſein und umgekehrt. Wer überhaupt ſolle die Gränze ziehen zwiſchen dem Nothwendigen und Zufälligen? worin beſtehe das Kriterium, nach welchem in der Geſchichte das Eine vom Andern ſich un- terſcheiden laſſe? Die allgemeinen Motive, wenn ſie wirken ſollen, müſſen doch zugleich die Motive der handelnden Perſonen ſein: ſeien ſie von letzteren als Motive frei aufgenommen, ſo könne von Nothwendigkeit nicht die Rede ſein, eben ſo wenig als im entgegengeſetzten Falle von der Freiheit der menſchlichen Hand- lungen. Sollen aber die großen Männer der Geſchichte nur nicht wiſſen, was ſie wollen und thun, und während ſie ihre particu- laren Zwecke verfolgen, nur die Abſichten des Weltgeiſtes blind vollführen, ſo frage es ſich, woher denn der Philoſoph das Vor- recht habe, dem Weltgeiſte in die Karten zu ſehen? Außerdem ſei dieſer Weltgeiſt, der wie ein Maulwurf unter dem Boden fortwühle, eben nur das blinde Fatum, das die Menſchheit am Bande der Nothwendigkeit leite. Denn daß er ſelbſt wiſſe, was er wolle, ſei eine bloße Vorausſetzung. Jedenfalls aber verlieren die menſch- lichen Handlungen nicht nur allen hiſtoriſchen, ideellen, ſondern auch allen moraliſchen Werth; denn die menſchliche Freiheit iſt nach dieſer Anſicht eine bloße Illuſion: der Menſch wähne wohl in ſeinem trügeriſchen Bewußtſein, frei zu handeln, in Wahrheit aber ſei er mit ſeinem Wollen und Thun nur das blinde Werk- zeug des Weltgeiſtes. Solle nun gar der Entwicklungsproceß der logiſchen Kategorieen den Gang der Weltgeſchichte leiten, ſo ſei die Geſchichte in ihrem innerſten Kern ein leeres Formular; aller Inhalt, alle Lebendigkeit verſchwinde; das caput mortuum der Abſtraction, das allein übrig bleibe, zu ſeciren und ſeiner Con-

ſtruction nachzuforſchen, lohne ſich nicht der Mühe. Endlich ſei ja das bloß formale Princip des dialektiſchen Fortſchritts an und für ſich gegen allen Inhalt gleichgiltig; dieſer könne ſo wenig aus jenem abgeleitet werden, daß es ihn vielmehr an ſich gar nicht einmal berühre. Der Inhalt, der hiſtoriſche Stoff, das Geſchehene und damit die Geſchichte ſelbſt, d. h. gerade das, was a priori conſtruirt werden ſolle, müſſe von Außen, a posteriori herbeigeſchafft werden. Und da es Hegeln erwieſenermaßen nicht einmal gelungen ſei, die Kategorieen in der Logik ſelbſt aus dem reinen Denken, ohne Beihilfe der Anſchauung und der apoſterioriſchen Erkenntniß, ohne Sprünge und willkührliche Einſchiebſel, rein a priori zu entwickeln, wie ſollte es nicht eine bloße Selbſttäuſchung ſein, wenn er wähne, die Geſchichte a priori conſtruirt zu haben! —

So triftig dieſe Einwürfe ſind, ſo wenig läßt ſich andrerſeits läugnen, daß ohne alle immanente Nothwendigkeit die Geſchichte ein bloßes Spiel des Zufalls wird. Man rettet die menſchliche Freiheit nur auf Koſten der Vernunft. Ein Chaos von Handlungen und Begebenheiten, in welchem Alles, von den ſubjektiven Entſchließungen und beliebigen Abſichten der handelnden Perſonen abhängig, ohne Ziel und Zweck durch einander wirkt, verdient kaum den Namen der Geſchichte. Der Menſchheit, die ein ſolches Leben führte, müßte alle Vernünftigkeit abgeſprochen werden. Von einer göttlichen Weltregierung könnte ſchlechthin gar nicht die Rede ſein; der Fatalismus, den man vermeiden wollte und der Hegelſchen Geſchichtsanſchauung zum Vorwurf machte, wäre nur durch eine Hinterthür wieder eingeführt. Denn wo die ſubjektive Willkühr, d. h. der Zufall, ob ſich die welthiſtoriſchen Perſönlichkeiten ſo oder anders entſchließen, den Gang der Begebenheiten leitet, da regiert das blinde Fatum. —

Soll der Streit je geſchlichtet werden, ſo kommt es vor allen Dingen darauf an, zwiſchen logiſcher und moraliſcher Nothwendigkeit ſcharf zu unterſcheiden. Von logiſcher Nothwendigkeit kann im Gebiete der Geſchichte aus den angeführten Gründen nie die Rede ſein. Nicht der erkennende, ſondern der wollende Geiſt macht die Geſchichte, und die Erkenntniß des Menſchen iſt

Digitized by Google

eben ſo ſehr vom Willen, als der Wille von der Erkenntniß abhängig. Mit der logiſchen Nothwendigkeit iſt allerdings ein abſtrakter Determinismus und was noch ſchlimmer iſt, ein todter Formalismus an die Stelle lebendiger Geiſtesentwicklung geſetzt. Das eitle Vergnügen, ſich in ihrem Scharfſinn zu beſpiegeln, und jeden Schritt der Geſchichte auf einen logiſch-dialektiſchen Uebergang zu reduciren, überlaſſen wir daher gern den Märtyrern der Logik und ihrem logiſchen Enthuſiasmus. Fänden ſie auch überall die logiſche Zauberformel auf, ſie würden darum die Sprache der Geſchichte um kein Haar beſſer verſtehen als der empiriſchſte, unlogiſchſte Hiſtoriker.

Die moraliſche Nothwendigkeit dagegen iſt allerdings als das leitende Princip aller Geſchichte anzuerkennen. Sie iſt ein Müſſen, aber bedingt durch die freie Selbſtbeſtimmung des Menſchen, mithin kein Müſſen ſchlechthin, ſondern ein Sollen. Der Geſchichte der Menſchheit — das fordert die Vernunft und der Begriff der Geſchichte — iſt nothwendig ein Ziel vorgeſteckt, das ſie in ihrem unbegränzten, nur mit der Erreichung des Ziels ſich vollendenden Daſein eben ſo gewiß erreichen muß, als der Einzelne bei der Begränztheit ſeines irdiſchen Lebens und der Freiheit ſeiner Selbſtbeſtimmung das ſeinige nicht zu erreichen braucht. Wie nämlich der Menſch durch keine Selbſtbeſtimmung, durch keinen Willensakt, von ſeinem Ich und ſeinem Menſchſein loszukommen vermag, ſo kann das Böſe und Verkehrte, ſei es auch noch ſo groß, niemals den ſubſtanziellen Kern des Guten in ihm vernichten. Es giebt eben ſo wenig eine abſolut böſe, als eine abſolut gute Handlung: das Abſolute iſt überhaupt in dieſer Welt der Relativität nirgends zu finden; es iſt nur, indem es ſie in ſich aufhebt und mit ſich vermittelt. Mithin involvirt auch die ſchlechteſte, verkehrteſte Handlung noch immer einen, wenn gleich noch ſo kleinen Fortſchritt zu jenem Ziele, welches eben nur in der vollendeten Entwicklung und Ausbildung jenes ſubſtantiellen Kernes des Guten, Wahren und Schönen beſteht: je größer, edler und ſchöner die Handlung, deſto größer der Fortſchritt, und umgekehrt. Der Einzelne braucht daher allerdings das Ziel ſeines irdiſchen

Daſeins nicht zu erreichen, aber nur darum, weil die Spanne Zeit, die ihm gegeben, nicht ausreicht um mit dem Minimum der fortſchreitenden Bewegung zum Ziele zu gelangen; dafür öffnet ſich ihm nach dem Tode ein zweites Leben. Die Menſchheit dagegen muß das ihrige erreichen; jeder Schritt der Weltgeſchichte iſt nothwendig ein Schritt zu ihrem Ziele. Aber dieſe Nothwendigkeit iſt eine moraliſche, bedingt durch die menſchliche Freiheit. Denn die Bahn, auf welcher die Geſchichte ihrem Ziele entgegengeht, die Art, wie die Menſchheit dahin gelangt, ob auf tauſend Umwegen oder in gerader Richtung, ob mit raſchem oder langſamem Schritte, — das iſt ſchlechthin von ihr ſelbſt abhängig. A priori läßt ſich alſo nur darthun, daß der Geſchichte ein Ziel vorgeſteckt ſei und von ihr erreicht werden müſſe; nothwendig iſt nur, daß jeder Schritt ein Schritt zu dieſem Ziele ſei; eben dieſe Nothwendigkeit iſt das Band der Ordnung und Geſetzmäßigkeit, der zuſammenhängenden, fortſchreitenden Entwicklung, wodurch die Geſchichte Geſchichte iſt. Aber das Wie dieſes Proceſſes läßt ſich nur a posteriori erkennen; nur ſo läßt ſich beſtimmen, worin jeder Schritt beſtanden, wie groß oder klein er geweſen, wodurch er vermittelt worden, wohin er zunächſt geführt habe. Eine Philoſophie der Geſchichte kann alſo nur darin beſtehen, daß ſie nach der dargethanen Nothwendigkeit des Ziels und ſeiner näheren Beſtimmung in der Maſſe der a posteriori erforſchten Thatſachen die fortſchreitende Bewegung darthut, jeden Schritt als einen Schritt zum Ziele, jeden mithin in ſeiner Nothwendigkeit und damit die immanente Nothwendigkeit im Gange der Geſchichte überhaupt nachweiſt.

Was von der Geſchichte überhaupt, das gilt auch von der Geſchichte der Philoſophie. Denn ſie iſt nicht bloß der Entwicklungsproceß der logiſchen Kategorieen, ſondern der menſchlichen Vernunft überhaupt von Seiten ihres Selbſtbewußtſeins. Dieſe aber hat nicht nur den erkennenden (denkenden), ſondern auch den wollenden Geiſt zu ihren Momenten. Mithin iſt auch die Geſchichte der Philoſophie das Reſultat jener beiden Faktoren, jener immanenten Nothwendigkeit und der ſie bedingenden menſchlichen Freiheit.

Nach dieſem Vorwort, das nothwendig war, um den Standpunkt der folgenden Kritik zu bezeichnen, wende ich mich zu letzterer ſelbſt. Ich beginne mit einem Werke zur Geſchichte der antiken Philoſophie.

Chriſt. Auguſt Brandis: Handbuch der Geſchichte der Griechiſch-Römiſchen Philoſophie. 2ter Th. 1ſte Abtheilung. Berlin, 1844.

Die Hegelſche Schule wird nicht verfehlen, dieſes Werk einem ſ. g. überwundenen Standpunkte zuzuweiſen, und ihm den Mangel an immanenter Entwicklung, an wahrem Zuſammenhange, an Princip und Methode u. dgl. vorzuwerfen. Allerdings weiß es Nichts von der abſoluten Herrſchaft der logiſchen Kategorieen und der ſ. g. dialektiſchen Methode. Dennoch iſt es ein ausgezeichnetes Werk, das trotz der ihm vorangegangenen trefflichen Schriften Ritters und Hermanns ſeinen Rang in der Literatur behaupten wird, — ein Werk, das auf den gründlichſten Studien und einer gediegenen Gelehrſamkeit ruht, von allſeitiger Erwägung und ſorgfältiger Durchdenkung des Stoffs getragen iſt, ein Werk, in welchem insbeſondere ein ächt hiſtoriſcher Geiſt ſich ausſpricht. Dieſem Geiſte, der vor allen Dingen Achtung vor der Geſchichte, rückhaltloſe Vertiefung in den Stoff, Beurtheilung jeder hiſtoriſchen Erſcheinung nach ihrem eigenen Standpunkte, Ausſchließung aller vorgefaßten Meinungen und ſelbſtgemachten Principien fordert, wird auch der wahre, wirklich vorhandene Zuſammenhang, jene wahre, immanente Nothwendigkeit des hiſtoriſchen Fortſchrittes nicht entgangen ſein. Dieſer ächt hiſtoriſche Geiſt iſt vielmehr mit dem Geiſte ächter Spekulation ſo nahe verwandt, daß beide nothwendig zuſammentreffen müſſen, indem erſterer vom Standpunkte wiſſenſchaftlicher Erforſchung des Gegebenen daſſelbe Ziel zu erreichen ſucht, das letzterer, dieſe Forſchung vorausſetzend, vom Standpunkte der immanenten Denknothwendigkeit aus ſich ſelber ſetzt und erſtrebt: beide wollen aber nur den Nachweis liefern, daß nicht bloß die Natur, ſondern auch die Geſchichte die Werkſtatt der ewigen Vernunft ſei. Es wird daher Niemanden Wunder nehmen können, wenn dieſe Zeitſchrift, die ihrer Tendenz gemäß allerdings

Digitized by Google

das Gebiet der reinen nackten Hiſtorie, d. h. der bloßen Sammlung und Sichtung des Materials, von ſich ausſchließt, ein Werk wie das vorliegende, nicht ganz unberückſichtigt läßt.

In der That bemüht ſich der Verfaſſer vorzugsweiſe, ſogleich bei der Darſtellung der Sokratik, mit der dieſer zweite Band beginnt, den innern Zuſammenhang zwiſchen der reinen Lehre des Sokrates, und den mannigfaltigen, anſcheinend ſo entgegengeſetzten Schulen, die von ihm ausgingen, nachzuweiſen. Um zunächſt das eigenthümlich-Sokratiſche von der erhöhenden Platoniſchen und der erniedrigenden Xenophontiſchen Auffaſſung deſſelben ausſcheiden zu können, ruft er mit Recht die Zeugniſſe des Ariſtoteles zu Hilfe: ſie allein können im Zweifel den Ausſchlag geben. Der Satz, daß die Tugend eine Erkenntniß, ein Wiſſen (ἐπιστήμη) und ſomit auch umgekehrt die wahre Erkenntniß Tugend ſei, — dieſe immanente Beziehung zwiſchen dem erkennenden und wollenden Geiſte, dieß gegenſeitige Bedingtſein des Wiſſens und Wollens, dieſer innige Zuſammenhang des Wahren mit dem Guten und Schönen, iſt demnach ohne Zweifel als der eigenthümliche Lebensquell der Sokratiſchen Lehren anzuſehen. Das war das neue Princip, das der bisherigen Trennung des Ethiſchen vom Phyſiſchen und Metaphyſiſchen, die zur Sophiſtik geführt hatte, ſiegreich gegenübertrat. Dieſe Idee eines untrüglichen, in der moraliſchen Natur des Menſchen liegenden Wiſſens, die Sokrates nur zum Bewußtſein zu bringen, Plato erſt in ſyſtematiſcher Begründung und Durchführung philoſophiſch zu realiſiren ſuchte, verbindet und trennt zugleich die verſchiedenen Sokratiſchen Schulen. Die Sokratiker nämlich, die der Verfaſſer mit Recht die einſeitigen nennt, d. h. alle Schüler des Sokrates mit Ausnahme Plato's, hielten zwar im Allgemeinen an jener Idee feſt, aber ſie faßten das Wiſſen entweder nur als moraliſches Bewußtſein, deſſen Werth und Bedeutung nur in der praktiſchen Ausübung des Guten beſtehe, oder beſchränkten es auf den erſten unmittelbarſten, bloß ſubjektiven Inhalt des Bewußtſeins, auf die praktiſchen Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen, oder endlich gaben ihm eine einſeitig theoretiſche Richtung auf das Objektive, in-

dem ſie den Accent auf die Lehrbarkeit des Guten, auf das Erkennen und die dialektiſche Form deſſelben legten.

Auf dieſe Weiſe ergeben ſich dem Verfaſſer die verſchiedenen Tendenzen, welche die Kyniſche, die Kyrenäiſche und die Megariſch-Eretriſche Schule verfolgten. Jede von ihnen aſſociirte ſich zugleich, bewußt oder unbewußt, mit einer früheren, vor-Sokratiſchen Richtung, oder um modern zu ſprechen, trat damit zugleich auf einen bereits überwundenen Standpunkt zurück. Die Kyniker mit ihrer einſeitigen Tugendlehre und Tugendpraxis neigten ſich offenbar zur Pythagoräiſchen Philoſophie hinüber, deren vorherrſchend ethiſche, auf das Praktiſche gerichtete Tendenz unzweifelhaft iſt; nur faßten jene mit Sokrates das Ethiſche in höherer philoſophiſcher Selbſtſtändigkeit auf, frei von allen zufälligen Beziehungen auf Politik und herrſchende Sitte, mit denen es die Pythagoräer vermiſcht hatten. Deutlicher noch tritt bei der Kyrenäiſchen Schule ihre innere principielle Beziehung zur Sophiſtik hervor. Denn ihre Hedonik, nach welcher „nur die Empfindung oder innere Affection wahrhaft wißbar, nur ſie mithin als Kriterium gelten, und folglich nur der aus den einzelnen erregenden Luſtempfindungen hervorgehende gegenwärtige Genuß Endzweck ſein und Werth an ſich haben ſollte" (S. 102), führte conſequenter Weiſe auf das Grundprincip aller Sophiſtik zurück, auf den Satz, daß ſchlechthin Alles, Erkennen und Wiſſen, Wollen und Thun, nur von ſubjektiver Bedeutung, der Menſch — d. h. das einzelne Individuum als ſolches — das Maß aller Dinge ſei. Die Megariker endlich nahmen augenſcheinlich die abſtrakt-logiſche Dialektik der Eleaten wieder auf und ſuchten den Sokratiſchen Begriff des Guten mit den eleatiſchen Beſtimmungen über das reine Sein zu vermitteln.

Jede dieſer Einſeitigkeiten, jeder dieſer anſcheinenden Rückſchritte involvirt gleichwohl einen Fortſchritt, oder war wenigſtens zur weiteren Fortbildung der Philoſophie nothwendig. Zunächſt nämlich mußten die Hauptmomente der Sokratiſchen Lehre, deren innere Einheit Sokrates ſelbſt niemals eigentlich wiſſenſchaftlich dargethan, ſondern gleichſam nur perſönlich an ſich ſelber dargeſtellt und durch ſeine geſchmeidige, der jedesmaligen Perſönlichkeit

des Schülers ſich anpaſſende Lehrmethode nur beiläufig und in individueller Form erörtert hatte, zu entſchiedener Gegenſätzlichkeit auseinandertreten, um wahrhaft vermittelt werden zu können. Eben ſo waren die einſeitigen Richtungen der vor-Sokratiſchen Philoſophie zwar in Wahrheit von der Sokratiſchen zu innerer Einheit zuſammengefaßt und eben damit ihre Einſeitigkeit paralyſirt; aber der Vermittelungsproceß, der ſie in der Sokratiſchen Grundanſchauung vereinigte, war von Sokrates ſelbſt wiederum weder wiſſenſchaftlich dargethan, noch erſchöpfend durchgeführt. Als das perſönliche Uebergewicht des Sokrates wegfiel, mußte daher nothwendig eine Reaktion eintreten; die früheren Richtungen bemächtigten ſich der einzelnen Elemente der Sokratik; die Vermittelung wurde zunächſt am Einzelnen einſeitig durchgeführt, damit aber der wahren, vollſtändigen Verſöhnung durch einen höheren, umfaſſenderen Geiſt die Bahn eröffnet.

Dieſer höhere Geiſt war Plato, einer der jüngſten Schüler des Sokrates. Sein Verhältniß zu letzterem beſtimmt der Verfaſſer zunächſt im Allgemeinen dahin, daß er die Sokratiſche Philoſophie ſyſtematiſch zu entwickeln und zu ergänzen zu ſeiner Aufgabe gemacht habe. Gewiß war Plato's Stellung eine ganz ähnliche wie die von Fichte zu Kant oder von Schelling zu Fichte: er glaubte und beabſichtigte zunächſt nur das Sokratiſche Princip näher zu begründen, allſeitig durchzuführen, und ſo des Sokrates einzelne Lehren zu einem vollſtändigen Syſtem der Philoſophie auszubilden. Dieß geht zur Evidenz ſchon daraus hervor, daß er in ſeinen Dialogen durchgängig den Sokrates als den eigentlichen Lehrer der Philoſophie auftreten läßt. Aber indem er an's Werk ging, geſtaltete ſich ihm unter der Hand ein weſentlich neues Gebäude. Die Grundidee blieb zwar im Allgemeinen dieſelbe; allein indem Plato das Sokratiſche Wiſſen des Wahren, Guten und Schönen nicht bloß dialektiſch-negativ durch Widerlegung der entgegenſtehenden Anſichten, als conditio sine qua non eines menſchlich-vernünftigen Daſeins erwies, — worauf Sokrates ſich beſchränkt hatte, — indem er vielmehr ſeine ihm eigenthümliche Ideenlehre dieſem Wiſſen als Fundament ſubſtruirte und es damit

Digitized by Google

poſitiv begründete, ſeine reale Möglichkeit, ſeine Entſtehung und Verwirklichung darthat, indem er endlich von der Ideenlehre aus den Begriff des Guten und Schönen, als des Wahren, nicht nur im Allgemeinen, ſondern auch in ſeiner immanenten Beziehung auf Politik, Kunſt und Religion, und damit in ſeinem concreten Inhalte näher beſtimmte, bildete er das Sokratiſche Princip in jenen erhabenen Idealismus hinüber, der die reine abſolute Wahrheit, Güte und Schönheit in das Jenſeits der Ideenwelt ſetzt, und der zwar eben deßhalb noch an einem philoſophiſch bedeutenden Mangel leidet, denn es wird wohl ſchwerlich je gelingen, von rein Platoniſchen Motiven und Grundlagen aus jenes Jenſeits mit dem Dießſeits der realen Erſcheinungswelt wahrhaft zu vermitteln, der aber nichts deſto weniger ſeinen Grundgedanken nach die ewige Baſis aller ächten Spekulation bleiben wird. Durch ihn unterſcheidet ſich Plato's Philoſophie nicht nur von der des Sokrates und aller Sokratiſchen Schulen, ſondern ragt ſogar über die antike Weltanſchauung überhaupt in die neue chriſtliche Bildungsperiode der Menſchheit hinüber.

Der Darſtellung des Platoniſchen Syſtems widmet der Verfaſſer den ganzen übrigen Raum dieſes zweiten Bandes (S. 134—570). Trotz dieſer Weitläuftigkeit tritt die Gliederung des Ganzen als eines Ganzen klar und prägnant hervor. In der Beſtimmung der Reihenfolge der einzelnen Dialogen, wie in der Unterſuchung über die Aechtheit der wenigen angezweifelten, folgt der Verfaſſer im Allgemeinen Schleiermacher'n, ohne jedoch deßhalb jede einzelne Annahme deſſelben zu unterſchreiben. Zu einer unbeſtreitbaren Gewißheit über alle fraglichen Punkte zu gelangen, dürfte hier überhaupt unmöglich ſein. Nur den Parmenides vindicirt er ausdrücklich und entſchieden jener zweiten Gruppe, der den Begriff des Wiſſens überhaupt dialektiſch entwickelnden Dialogen; und den Hippias minor, den Menexenus und den Jon betrachtet er als Platoniſche Gelegenheitsſchriften, deren Aechtheit Schleiermacher ohne genügenden Grund angefochten. Danach bedarf es denn keiner beſondern Erwähnung, daß auch hinſichtlich der Anordnung und Entwickelung des Inhalts, hinſichtlich der Gliederung

Digitized by Google

des Syſtems, als Syſtems, der Verf. der Schleiermacher'ſchen Auffaſſung den Vorzug giebt. Nur darin weicht er von letzterer ab, daß er die Dialektik von den beiden realen Wiſſenſchaften der Phyſik und Ethik abſondert, „überzeugt, daß eine ſolche Sonderung von Plato ſelber mindeſtens bereits beabſichtigt und mehr durchgeführt iſt, als Schleiermacher zuzugeben geneigt iſt, und außerdem der Einſicht in die Zuſammengehörigkeit der dialektiſchen und ethiſchen wie phyſiſchen Unterſuchungen ſich ſehr förderlich erweist." Demgemäß gliedert ſich ihm das Platoniſche Syſtem folgendergeſtalt: zunächſt als Einleitung in das Ganze die mythiſch-polemiſche Grundlegung, die Plato ſeinen Lehren von der Liebe, als dem begeiſternden Triebe zur Weisheit, von der Seele und ihrem göttlichen Urſprunge, kraft deſſen ſie der Wahrheit und Gewißheit empfänglich iſt, endlich von der Form und dem Inhalte eines unbedingten Wiſſens und der nothwendigen Zuſammengehörigkeit des Wiſſens und Handelns giebt. Sodann folgt, als das erſte Glied des Syſtems ſelbſt, die dialektiſche Entwickelung des Begriffs des Wiſſens und zwar zuvörderſt in Beziehung auf das Subject, demnächſt in Beziehung auf das Seiende, als das Object deſſelben, und endlich rückſichtlich der Ideen als der ſubjectiven Normen des Wiſſens und der objectiven Principien der Gegenſtände deſſelben. Nachdem ſodann die Ideenlehre ſelbſt auf dialektiſch-antinomiſche Weiſe näher begründet und von ihr aus die Entwickelungsweiſen und Stufen des Wiſſens wie deſſen Abſchluß in der Idee des Guten näher beſtimmt worden, iſt zugleich der Grund gelegt, auf welchem die Platoniſche Weltanſchauung, zunächſt ihren allgemeinen Grundzügen nach, ſich von ſelbſt aufbaut. Denn eben die Ideenlehre iſt das Fundament, auf welchem letztere ſteht. Aus dem Verhältniß der Ideen zu dem, was Plato den Stoff (ὕλη) nennt, ergiebt ſich zunächſt Weſen und Begriff der Welt der Erſcheinungen: der Stoff iſt aber einerſeits die Bedingung der Verwirklichung der Ideen in der Erſcheinungswelt, von eigenthümlicher, mit Nothwendigkeit wirkender Urſächlichkeit, andererſeits der Grund aller Mannichfaltigkeit. Der letzte abſolute Grund der Ideen ſelbſt und der ihnen eigenthümlichen freien

Digitized by Google

Urſächlichkeit iſt dagegen die Gottheit, deren nähere Begriffsbeſtimmung als des ſchlechthin Guten unter der Form der unbedingten Einheit, vom Denken unmittelbar ergriffen und durch vermittelndes Beweisverfahren bewährt, ungezwungen zur Lehre von der göttlichen Vorſehung und Weltregierung überleitet. Damit iſt die Platoniſche Weltanſchauung in ihren allgemeinen Grundlagen und Grundzügen vollendet. Die detaillirte Ausführung derſelben erfolgt dann zunächſt in derjenigen Disciplin, welche Plato ſelbſt unter dem Namen der Phyſik als einen beſonderen Theil ſeines Syſtems bezeichnet. Sie ſchließt mit dem Verſuche Plato's, die Lehre vom Organismus des menſchlichen Körpers in Uebereinſtimmung mit ſeinen naturphiloſophiſchen Grundvorausſetzungen teleologiſch zu begründen. Dieſe Lehre bildet den Uebergang zur Pſychologie, welche Plato ſelbſt wohl nur als Theil der Phyſik betrachtete, die aber der Verf. mit Recht als eine beſondere Disciplin behandelt. Mit ihr verknüpft ſich von ſelbſt Plato's Lehre von der Unſterblichkeit der Seele und ihren Schickſalen nach dem Tode; und als Uebergangspunkt von der Pſychologie zur Ethik benutzt der Verf. Plato's Beſtimmungen über die Freiheit des Willens. Die Ethik iſt der letzte Haupttheil des Platoniſchen Syſtems. Sie wird zunächſt negativ begründet durch Widerlegung der ſophiſtiſch-hedoniſtiſchen Irrlehren, poſitiv durch Unterſuchungen über die Natur und die Arten der Luſtempfindungen in ihrem Verhältniß zum Wiſſen, über das höchſte Gut und deſſen Beſtandtheile, über die Tugend und die Glückſeligkeit. Dieſe Unterſuchungen bilden zugleich den allgemeinen Theil der Ethik ſelbſt, an welchen die Darſtellung von Plato's Idealſtaate und ſeinem Staate der Geſetze als beſonderer Theil oder als concrete Durchführung der allgemeinen Principien ſich anſchließt. —

Daß nach dieſer Anordnung die Platoniſche Philoſophie, welche, wenn man an den einzelnen Dialogen kleben bleibt, in eine Menge loſe zuſammenhängender Unterſuchungen zu zerfallen ſcheint, im Grunde als ein wohlgegliedertes Syſtem, als ein in ſich harmoniſches Ganzes, eines philoſophiſchen Künſtlers, wie Plato vollkommen würdig, ſich ausweiſt, muß Jeder auf den erſten Blick erkennen. Die weſentlichen Lehren Plato's in dieſer Abrundung

Digitized by Google

zu einem ſyſtematiſchen Ganzen treu und unverfälſcht dem Blicke vorzuführen, ohne ihrer Eigenthümlichkeit Abbruch zu thun, ohne Uebergänge zu erdichten und ſelbſtgemachte, unplatoniſche Mittelglieder einzuſchieben, iſt die Hauptaufgabe jedes Hiſtorikers der antiken Philoſophie. Denn Plato's Syſtem bildet nun einmal den Mittelpunkt in der Entwickelung des philoſophiſchen Geiſtes der Alten; von ihm aus allein iſt der Gipfel- und Wendepunkt derſelben, die Ariſtoteliſche Philoſophie, wahrhaft zu verſtehen. Der Verf. hat dieſer ſchwierigen Aufgabe, ſoweit deren Löſung überhaupt möglich iſt, meines Erachtens auf eine durchaus befriedigende Weiſe genug gethan. Im Einzelnen dürften ſich freilich noch manche Punkte finden, über die ſich ſtreiten ließe; im Einzelnen würde ich ſelbſt Manches anders gefaßt und anders geſtellt haben: wem auch möchte es gelingen, überall, in jedem Nebenpunkte das Richtige zu treffen! Wer aber dürfte ſich auch das Recht anmaßen, über ſolche einzelne Streitpunkte in letzter Inſtanz zu entſcheiden, und ſeine eigene Anſicht als die allein wahre und untrügliche geltend zu machen! Ref. wenigſtens macht auf dieſe Untrüglichkeit keinen Anſpruch; er fühlt ſich im Gegentheil in Beziehung auf die Platoniſche Philoſophie, trotz ſeiner genauen Bekanntſchaft mit derſelben, dem Hrn. Verf. nicht gewachſen, glaubt aber auch, daß von dieſem Schickſal nur ſehr Wenige ausgenommen ſein dürften.

Unter dieſen Umſtänden würde es eine Anmaßung ſein, wenn ich meine einzelnen Ausſtellungen hier weiter ausführen wollte. Ich ſage im Gegentheil dem Hrn. Verf. auch öffentlich meinen Dank für die mannichfaltige Belehrung, die mir aus ſeinem Werke zu Theil geworden. Und nur um doch irgend Etwas auszuſetzen, — man würde vielleicht ſonſt an meiner Unparteilichkeit zweifeln — will ich mir erlauben, den Hrn. Verf. darauf aufmerkſam zu machen, daß ſeine Diction, insbeſondere ſein Periodenbau, ein zu antikes, platoniſirendes oder wenigſtens gräciſirendes Gepräge hat. Da er in ſeinen kürzlich erſchienenen „Mittheilungen über Griechenland" eine ganz andere Sprache führt, ſo war es vielleicht ſeine Abſicht, die Darſtellung der antiken Philoſophie auch durch

die Form der Diction dem antiken Geiſte näher zu bringen. Allein ſo berechtigt dieß Beſtreben in allen andern Gebieten ſein mag, im Gebiete der Philoſophie, wo es auf den reinen Gedanken, auf die ideelle, über Zeit und Volksgeiſt hinausreichende Wahrheit ankommt, kann ihm nicht die gleiche Berechtigung beigelegt werden. Ueberall wenigſtens, wo die Klarheit der Darſtellung und die Leichtigkeit des Verſtändniſſes in Frage kommt, müſſen alle andern Rück- und Abſichten weichen. Dieſer Klarheit und Leichtigkeit thut nun aber die Diction des Verf. in der That einigen Abbruch. Davon wird er ſich ſelbſt überzeugen, wenn ihm nach einiger Zeit ſeine eigene Darſtellung fremder geworden, und er ſie dann mit unbefangenem Blicke noch einmal wieder durchſehen will. —

An Brandis' Schrift reihe ich ein paar Werke an, deren Umfang zwar über die Geſchichte der antiken Philoſophie hinausgeht, letztere aber doch mit einſchließt, und die daher Vergleichungspunkte unter einander wie mit Brandis darbieten, zumal da ſie von deſſen Principe abweichen und der conſtructiven Methode der Geſchichtſchreibung huldigen. Ich meine

1) Joſ. Hillebrand: Der Organismus der philoſoph. Idee in wiſſenſchaftl. u. geſchichtl. Hinſicht. Dresd. u. Leipz. 1842.
2) Chr. J. Braniß: Geſchichte der Philoſophie ſeit Kant. Erſter Theil, unter dem beſondern Titel: Ueberſicht des Entwicklungsganges der Philoſophie in der alten und mittleren Zeit. Bresl. 1842.

Hillebrand's Standpunkt iſt der der neueren deutſchen Philoſophie ſeit Fichte, der ſ. g. abſolute Standpunkt Schellings und Hegels. Sein Syſtem, das er bereits in früheren Schriften, zuletzt in ſeiner Philoſophie des Geiſtes dargelegt hat, und hier im Grundriß als den erſten Theil der vorliegenden Schrift wiederholt, hat die nächſte Verwandtſchaft mit dem Hegelſchen. Die Grundidee wenigſtens iſt trotz mannichfaltiger Abweichungen dieſelbe: die abſolute Thatſache, d. h. die Idee oder der reine Gedanke, das Denken ſchlechthin, ſoll ſich in immanenter Selbſtbeſtimmung und Selbſtentwickelung durch die Dialektik (Logik), Naturphiloſophie und Geiſtesphiloſophie hindurch, als das Abſolute, als immanente Grundurſache und Subſtanz des Univerſums, in

letzter Vollendung als abſoluten Geiſt ausweiſen. „Der wiſſen-ſchaftliche Organiſations-Proceß beginnt mit der abſtracten Selbſtbeſtimmung der Idee, mit dem reinen Selbſtanfange und der allgemeinen Selbſterfaſſung des Denkens, gewiſſermaßen mit dem Denken des Denkens. Der nächſte Fortſchritt iſt ſodann die-ſer, daß ſich die Idee zur objectiven Beſtimmtheit bringt, d. h. die Natur als Moment ihrer Selbſtbeſtimmung nimmt und an der-ſelben ihre abſtracten Kategorieen realiſirt findet. Die dritte Rich-tung erweiſet ſich darin, daß ſie ſich in ihrer eigenen Sub-jectivität beſtimmt, d. h. ſich ſelbſt als freie Wirklichkeit faßt, ſomit ebenſoſehr ihre abſtracte Allgemeinheit als ihre objective Naturbeſtimmtheit an ſich aufhebt und ſich als Einheit beider, ſo-mit eben als die poſitive Exiſtenz der Freiheit, als das ſich ſelbſtſetzende und ſelbſtbewußte Sein begreift." Hierin wird Jeder auf den erſten Blick die Hegelſche Grundanſchauung wieder erkennen. Die Abweichung des Verf. von letzterer beruht im Allgemeinen auf ſeiner entſchiedeneren Hinneigung zum Spino-zismus. In Folge deſſen treten ihm jene drei Hauptbegriffs- und Entwickelungsmomente der Idee nicht ſo beſtimmt als bloße unter-ſchiedene Momente des Abſoluten auseinander. Die Idee als die abſolute Thätigkeit im Elemente des reinen Denkens, die dialektiſche (logiſche) Idee, ſetzt nach ihm in der Unendlichkeit ihrer Beſtimmungen nur alle möglichen Unterſchiede ihrer ſelbſt. Um aber wahrhaft abſolut zu ſein, muß ſie ſich auch als ihre eigene Macht, als ihre eigene Allgemeinheit, als ihren eige-nen Grund und Zweck ſetzen: „nur indem ſie ſich ſelbſt als Object und Subject, als unmittelbare Exiſtenz und Freiheit zugleich hat, iſt ſie wahrhaft ſich ſelbſt gleich, iſt ſie reine Abſolutheit." Ihre Objectivität iſt dann die Natur, ihre Sub-jectivität der Geiſt. Mithin iſt die Natur dem Verf. nicht bloßes Entwicklungsmoment im Proceſſe der Selbſtrealiſirung des abſoluten Geiſtes, ſondern die Eine Seite, der Geiſt die an-dere Seite der abſoluten Idee, beide gleichſam die gleichberech-tigten, aber allerdings immanent zuſammengehörigen Hälften, in deren Einheit das Abſolute, das als logiſche Idee im reinen Den-ken nur das potentiale Prius ſeiner ſelbſt iſt, ſeine abſolute

Digitized by Google

Realität hat. Daß damit der Verf. der Spinoza'ſchen Grundanſchauung bedeutend näher ſtehe als Hegel, leuchtet von ſelbſt ein.

Dieß möge genügen, um die Stellung des Verf. im Allgemeinen zu bezeichnen. Wir können auf eine Beurtheilung ſeines eigenen Syſtems ſchon darum nicht näher eingehen, weil wir ihm ſelbſt Unrecht thun würden, wenn wir es nach der bloßen Skizze, in der es uns hier als erſter Theil dieſer Schrift vorliegt, kritiſiren wollten. Denn die Poſition, die es einnimmt, iſt allein haltbar, wenn auf unwiderlegliche Weiſe deducirt iſt, wie der menſchliche Geiſt, das menſchliche Denken oder Bewußtſein, zum Begriffe eines abſoluten Denkens oder der abſoluten Idee komme, und daß dieſer Begriff ſowie ſeine abſolute Realität und Wahrheit ſchlechthin denknothwendig ſei. Dieſe Deduction fehlt aber in der vorliegenden Skizze, und mußte fehlen, wenn ſie bloße Skizze bleiben ſollte. Man ſieht daher nicht ein, mit welchem Rechte die Philoſophie, oder wie der Verf. ſich ausdrückt, die philoſophiſche Idee, d. h. das menſchliche Denken in ſeiner reinen Beziehung auf ſich ſelbſt, in ſeiner Vorausſetzungsloſigkeit oder Abſtraction von aller Gegebenheit, ohne Weiteres mit dem abſoluten Denken identificirt wird. Soll in der Abſtraction von allem Gegebenen — geſetzt, deren Nothwendigkeit und Berechtigung wäre dargethan — zugleich die Abſtraction von ſeiner Beſtimmung als menſchliches Denken liegen, ſo müßte doch jedenfalls die Nothwendigkeit oder mindeſtens die Möglichkeit dieſer Abſtraction erwieſen ſein, ehe von einem Denken ſchlechthin, von einem reinen Denken die Rede ſein kann. Statt deſſen erklärt der Verf. ohne Weiteres den reinen Gedanken für die abſolute Thatſache. Allein wenn von einer Thatſache ausgegangen werden ſoll, ſo kann es offenbar nur die Thatſache ſein: Ich denke. Dieſe Thatſache ſcheint auch der Verf. mit der Thatſächlichkeit des reinen Gedankens oder des abſoluten Denkens zu identificiren; wenigſtens bezieht er ſich zugleich auf das Carteſiſche cogito ergo sum, und erklärt dieſes für den abſoluten Grundſatz aller Philoſophie. Daß Ich nun aber in und mit meinem menſchlichen Denken genöthigt ſei, zugleich ein ſchlechthin allgemeines, abſolutes Denken, das doch nicht blos das allgemeine menſchliche Denken ſein kann, anzunehmen

und in abſoluter Realität zu ſetzen, verſteht ſich doch nicht ohne weiteres von ſelbſt. Und noch weniger kann ich ohne Weiteres berechtigt ſein, mein Denken, geſetzt auch daß ich es von allem vorgefundenen Inhalte, von allen Beziehungen nach Außen, auf irgend etwas Anderes, reinigen könnte, mit dem abſoluten Denken zu identificiren. Vielmehr bliebe, — wenn nach jener Reinigung das inhaltsloſe Nichtsdenken überhaupt noch für Denken gelten kann — trotz alles Abſtrahirens doch immer nur ein abſtract menſchliches Denken übrig, d. h. ein Denken, das nicht nur ſeiner eigenen grundweſentlichen, ſubſtanziellen Beſtimmung nach ſtets menſchliches Denken bleibt, ſondern gerade in jenem Abſtrahiren als ſolches ſich bewährt. Denn nur das menſchliche Denken kann von gegebenem Inhalte, von Aeußerlichkeiten u. dgl. abſtrahiren; für das abſolute giebt es gewiß gar keinen gegebenen Inhalt, keine Beſtimmtheit von Außen. Jedenfalls aber wird durch das bloße Abſtrahiren die urſprüngliche Natur des menſchlichen Denkens in Nichts verändert; trotz alles Abſtrahirens bleibt es realiter, was es iſt; und wenn es ſeiner eigenen Natur nach nicht genöthigt iſt, das abſolute Denken als unterſchieden von ſich in realer Exiſtenz zu denken, — durch bloßes Abſtrahiren kann es unmöglich zum Begriffe deſſelben gelangen; denn könnte es auch von ſeiner eigenen menſchlichen Natur, von ſich ſelbſt abſtrahiren, ſo würde damit immer noch nicht das abſolute, ſondern nur ein ſchlechthin unbeſtimmtes Denken gewonnen, das zufolge dieſer abſtracten Unbeſtimmtheit in keinem Verhältniß zum menſchlichen Denken ſtehen könnte, von dem alſo auch nicht einzuſehen wäre, was das menſchliche Denken von ihm wiſſen und ob es daſſelbe überhaupt denken könne. Jedenfalls iſt mit dieſem Abſtrahiren noch nicht die Nothwendigkeit, das Denken in ſolcher Unbeſtimmtheit zu faſſen, und noch weniger die reale Exiſtenz deſſelben erwieſen. Dieſes unbeſtimmte, ſ. g. reine Denken iſt und bleibt vielmehr, wenn überhaupt denkbar, ein abſtracter Begriff, ein Product des willkührlich abſtrahirenden menſchlichen Denkens, von dem ſich nur mit gleicher Willkühr behaupten läßt, daß es das Abſolute ſei und ihm abſolute Realität zukomme. —

(Beſchluß im nächſten Hefte.)

Digitized by Google

Nachſchrift zu der Abhandlung im vorigen Heft: über den Begriff der göttlichen Dreieinigkeit.

Von

Profeſſor Dr. Weiße *).

Oben genannte Abhandlung war im Januar und Februar des Jahres 1843 niedergeſchrieben. Im Auguſt deſſelben Jahres kam mir der dritte Band von Hrn. Dr. v. Baur's Werke über die chriſtliche Lehre von der Dreieinigkeit zu, in welchem es der Herr Verfaſſer ſeiner nicht unwürdig gefunden hat, den bekannten Angriff Strauß's gegen mich, genau mit derſelben, nur etwas abgeſchwächten Wendung, zu wiederholen. Was Herr v. Baur im Texte des Werkes gegen mich vorbringt, iſt ausſchließlich gegen den Inhalt der in den theolog. Studien und Kritiken 1841, Heft 2 gedruckten Abhandlung: zur Vertheidigung des Begriffs der immanenten Weſenstrinität gerichtet. Ob eine gewiſſenhaftere Auffaſſung nicht in dieſer Abhandlung ſelbſt noch andere Momente zu beachten gefunden haben würde, als die zu beachten meinem Gegner gefallen hat, ob die Abhandlung in der That die plumpe Inconſequenz verſchuldet hat, die Herr v. Baur mir aufbürdet, erſt durch Combination der Engellehre mit dem Begriff einer

*) Vergl. Bd. XI. H. 1. S. 1. — Die Redaktion der Zeitſchrift ſieht ſich zu der Erklärung veranlaßt, daß der vorſtehende Aufſatz, mit Bewilligung des Verfaſſers, dem Herrn Dr. von Baur vor ſeinem Abdrucke mitgetheilt worden ſei, zugleich mit der Aufforderung an Denſelben, ihn in der Zeitſchrift zu beantworten, was von Herrn Dr. von Baur unter dem Beifügen abgelehnt worden iſt, „daß er ſich durch den Inhalt des Aufſatzes nicht bewogen geſehen habe, Etwas darauf zu erwiedern.“

Digitized by Google

vorweltlichen, durchaus immanent bleibenden Schöpfung eine der vornehmlichſten, in der bisherigen Dreieinigkeitslehre zurückbleibenden Schwierigkeiten löſen gewollt, dann nichts deſto weniger die Engel als Geſchöpfe ganz gleicher Art, wie diejenigen, deren Daſein den Begriff unſerer Welt ausmacht, dargeſtellt oder gelten gelaſſen zu haben, dies und noch manches Andere muß ich hier dahin geſtellt ſein laſſen. Es mag ſein, daß in jener Darſtellung demjenigen, der ſie allein vor Augen hat, manches als zuſammenhanglos und unbegründet erſcheint, welches für denjenigen, der die allgemeinphiloſophiſchen Prämiſſen meines theologiſchen Standpunkts kennt, ſeinen guten Zuſammenhang gewinnt; es mag ſein, und ich will dies als Entſchuldigung auch für Hrn. Dr. v. Baur gelten laſſen, ſo wenig ich annehmen kann, daß, wenn es ſich von der Lehre eines philoſophiſchen Theologen früherer Zeit handelte, er im ähnlichen Falle ſelbſt ſolche Entſchuldigung für ſich in Anſpruch nehmen würde. Aber was ſoll ich zu der Art und Weiſe ſagen, wie der Hr. Verfaſſer in einer, dem Texte des gegen mich geführten Angriffs beigefügten Note, es ablehnt, auf die Darſtellung einzugehen, durch welche ich, ſehr bald nach Erſcheinen der erwähnten Abhandlung, den Inhalt derſelben auf's Neue durcharbeitet, weiter ausgeführt, und in allen Punkten an allgemeinere theologiſch-philoſophiſche Fragen, deren Erörterung durchaus im Bereich der Unterſuchungen des Baur'ſchen Werkes lag, angeknüpft habe?

Ich brauche den Leſern dieſer Zeitſchrift die Worte aus meiner „Idee der Gottheit“ nicht zu wiederholen, deren ſich Strauß (chriſtl. Glaubenslehre I, S. 495) bedient hat, um, ſo viel an ihm war, meinen literariſchen Charakter vor Mit- und Nachwelt, wie er meinte, zu brandmarken. Es ſind unvorſichtige Worte, es iſt wahr, und die ich jetzt weder ihrer Form, noch ihrem Inhalte nach vertreten mag; dennoch darf ich vertrauen, daß weder, wer ſie in dem Zuſammenhange lieſt, dem ſie entnommen ſind, den Stoß der „Trompete“ in ihnen vernehmen wird, den Hr. Strauß ſo gefällig geweſen iſt, mir in die Hand zu geben, noch, wer meine übrige wiſſenſchaftliche Stellung kennt, die Stimme des

Digitized by Google

Charlatans, der ſeine Kunden mit der Verheißung anlockt, um wohlfeilen Preis „die Wunden des Glaubens zu verbinden und der Philoſophie die gefährlichen Zähne auszuziehen.“ Daß es Herr Dr. v. Baur nicht verſchmäht, auch ſeinerſeits unter der beifallklatſchenden Menge ſich einzufinden, welche ſich um dieſen Scharfrichtersact ſeines Freundes verſammelt hat, ja daß er in ſeiner etwas ſchwerfälligen Weiſe, den Verſuch macht, den geſchickten Handſtreich, der ihm nicht ganz ſo gut wie dem gewandteren Vorgänger gelingen will, nachzuthun, iſt ſeine Sache, und ich habe darüber nichts mit ihm zu verhandeln. Mich intereſſirt hier nur der eigenthümliche Gebrauch, den er von den nämlichen Worten macht. Weil nämlich in denſelben die Lehre von der Dreiheit der Perſonen in Gott im ſtrengeren Wortſinne vertheidigt wird, und weil dagegen in der (ſieben Jahr ſpäter abgefaßten) Abhandlung der Studien und Kritiken der kirchliche Ausdruck der Dreiperſönlichkeit denjenigen Preis gegeben wird, die in dem Sinne an ihm Anſtoß nehmen, „als würden dadurch die drei Hypoſtaſen als Weſen bezeichnet, die auch getrennt von einander beſtehen könnten“: ſo meint ſich Herr v. Baur berechtigt, mein philoſophiſches Denken überhaupt als ein „ſich ſelbſt aufhebendes“ zu bezeichnen, und das Intereſſe daran den Freunden der „ſogenannten poſitiven Philoſophie“ zu überlaſſen. Ja er hält es für erlaubt, aus dieſer, angeblich von mir begangenen Inconſequenz einen Schluß zu ziehen, der nicht nur mich, ſondern der mit mir zugleich alle, die ihm unter der gemeinſamen Kategorie der „poſitiven Philoſophie“ unterzuſtecken beliebt, treffen ſoll, wie es ſcheint in der Abſicht, um dadurch ſeine gänzliche Nichtberückſichtigung dieſer Anderen (die ihm von Dieſen ſelbſt ohne Zweifel nicht im Mindeſten verübelt wird, hätte er nur, wie es dem Charakter ſeines hiſtoriſchen Werkes unſtreitig das Gemäßere war, auch alles Uebrige, was ſeit Hegel über die Dreieinigkeitslehre und Chriſtologie verhandelt worden iſt, gleichfalls zur Seite liegen laſſen!) zu entſchuldigen.

Wollte ich hier in der Weiſe, von der wir bei Hrn. Dr. v. Baur gar nicht ſeltene Beiſpiele antreffen, Conſequenzen ziehen, ſo läge

Digitized by Google

es nahe zu ſchließen, daß alſo in den Augen meines geehrten Gegners jeder wiſſenſchaftliche Forſcher des Anſpruchs auf Beachtung und Prüfung ſeiner Lehren ſich begiebt, der über einen einmal eingenommenen Standpunkt hinausſtrebt, und in Folge einer errungenen beſſern Einſicht zur ausdrücklichen oder ſtillſchweigenden Zurücknahme früherer Behauptungen ſich bewogen findet. Glücklicherweiſe für ihn hat der Herr Verfaſſer in jener Anmerkung ſelbſt, die zu dieſem Schluß verleiten könnte, die Unabhängigkeit ſeines Geiſtes von den Regeln der gemeinen Verſtandeslogik unzweideutig genug an den Tag gelegt, daß kein Leſer ſo leicht ſich dazu verſucht finden wird, ſeine Aeußerungen allzu ſtreng beim Wort zu nehmen. Auch giebt er ja eben dort von der Liberalität ſeiner Denkweiſe in Bezug auf Widerſprüche, die einem Schriftſteller gelegentlich entfallen können, dadurch einen auffallenden Beleg, daß er, der mich vor nicht gar langer Zeit den kirchlich geſinnten Theologen als einen „hämiſchen" Gegner denuncirt (Berliner Jahrbücher 1839, Febr. S. 163), der eine ausführliche Beurtheilung meines Werkes über die evangeliſche Geſchichte recht eigens darauf angelegt hatte, dem Publicum glauben zu machen, ich ſei im Grunde in Allem eines Sinnes mit Strauß, und habe es nur aus Ehrgeiz oder Eitelkeit darauf abgeſehen, ihn zu überbieten oder an ihm zum Ritter zu werden, jetzt umgekehrt mich des „Scholaſticismus" bezüchtigt, d. h. nach ihm einer Denkweiſe, welche „die eigentliche Aufgabe der philoſophiſchen Speculation darin erkennt, die orthodoxen Beſtimmungen der kirchlichen Lehre in ihren ſpeculativen Formalismus herüberzuziehen und mit der Appellation an die kirchlich gläubige Geſinnung der Zeit allen Anforderungen des ſpeculativen Denkens" (zu ſolchen Beſchuldigungen vermag eine unedle Leidenſchaftlichkeit einen ſonſt verdienſtvollen Gelehrten fortzureißen!) „zu genügen glaubt."

Was dieſe letztere Anſchuldigung betrifft, die trotz ihrer handgreiflichen Abgeſchmacktheit ſchon zu wiederholten Malen aus Hrn. v. Baur's Umgebung gegen Schellings gegenwärtige Philoſophie und die meinige zugleich erhoben worden iſt, — verſteht ſich, ohne daß man es ſich hätte einfallen laſſen, noch zu fragen, ob auch

nur Einer von uns Beiden gemeint ſei, eine Solidarität der Verantwortlichkeit für den Anderen zu übernehmen: — ſo iſt leicht zu erachten, daß ſie durch die vorſtehende Abhandlung neue Nahrung gewinnen wird. Ich brauche indeſſen dieſen Vorwurf nicht zu ſcheuen; die Zeit, und hoffentlich eine nicht ſehr entfernte Zeit, wird lehren, welche Richtung der wahren Freiheit des wiſſenſchaftlichen Forſchens, der wahren Geiſtesfreiheit, die man gern als durch den „Scholaſticismus“ gefährdet darſtellen möchte, günſtiger iſt, ob die des Herrn Dr. v. Baur, oder die meinige. Sollte die erſtere in der That nach dieſer Seite Etwas vor der meinigen voraus haben, ſo würde dies ſchwerlich in etwas Anderem beſtehen, als in der Gleichgültigkeit gegen gewiſſe religiöſe Glaubensſätze, gegen die ich allerdings weder für meine Perſon mich gleichgültig zu verhalten, noch deren Vorhanden- oder Nichtvorhandenſein im allgemeinen Glauben ich für eine gleichgültige Sache anſehen zu können bekennen muß. Will man eine Philoſophie Scholaſtik nennen, welche dieſe Glaubensſätze zunächſt als eine Erfahrungsthatſache, gleich anderen Erfahrungsthatſachen, vorausſetzt, aber nicht, um auf ſie auch das, was die Philoſophie aus andern Quellen weiß, zurückzuführen, ſondern umgekehrt, um ſie, ganz eben ſo wie jede andere Erfahrung, aus den Prämiſſen der rein philoſophiſchen Erkenntniß denkbar zu machen oder zu erklären: ſo möge man zuvor der hiſtoriſchen Bedeutung dieſes Worts etwas genauer auf den Grund gehen, und möge ſich erinnern, daß der geſchichtliche Charakter der mittelalterlichen Scholaſtik gerade darin beſtand, zwiſchen jenen zwei Ueberzeugungsquellen, der religiöſen Erfahrung und dem reinen metaphyſiſchen Denken nicht zu unterſcheiden, ſondern den Inhalt beider als aus einer Quelle fließend zu behandeln. Droht wirklich unſerer Zeit die Gefahr einer neuen, der ſcholaſtiſchen ähnlichen Geiſtesknechtſchaft, ſo iſt es von Seiten Derer, welche den religiöſen Glauben der Unabhängigkeit, welche dem philoſophiſchen Denken gegenüber ihm gebührt, und die allein auch dem philoſophiſchen Denken ſeine Unabhängigkeit verbürgen kann, zu berauben, und ſeinen Inhalt auf metaphyſiſche Formeln zurückzu-

Digitized by Google

führen trachten, ſolche, die nothwendig mit einer beſtimmten Metaphyſik zugleich ſtehen oder fallen müſſen.

Es iſt nicht meine Abſicht, mich hier auf weitläuftige Recriminationen einzulaſſen; aber die Bemerkung wird nicht am unrechten Orte ſtehen, daß es kaum eine mit dem wahren Princip der Geiſtesfreiheit unverträglichere Denk- und Sinnesweiſe geben kann, als diejenige, welche ein wiſſenſchaftliches Thun, das zu ſeinem Inhalte die höchſten religiöſen Angelegenheiten des Geiſtes hat, in die Abhängigkeit von philoſophiſchen Vorausſetzungen ſtellt, die man ohne nähere Prüfung in Bauſch und Bogen hingenommen, und in Bezug auf die man ſich ſelbſt den Weg verſperrt hat, ſelbſtdenkend und in ernſter Forſchung auf ſie zurückzukommen, und ihre Haltbarkeit zu unterſuchen. Dies aber iſt offenbar der Fall, in welchem ſich Hr. Dr. v. Baur ſammt ſeiner ganzen Schule jetzt befindet. Die Theologie dieſer Schule, d. h. nicht blos ihr dogmatiſches Syſtem, ſondern zugleich mit dieſem auch die Anſicht und Behandlung der Geſchichte, in die der genannte Gelehrte ſein vornehmlichſtes Verdienſt ſetzt, beruht auf der Vorausſetzung einer Metaphyſik, deren Vertretung in Bezug auf ihren beſondern Inhalt, auf das Detail ihrer Ausführung, ſchwerlich weder er, noch irgend einer ſeiner Schüler, wird übernehmen wollen. Und doch nimmt eben dieſe Metaphyſik ſelbſt, ſchon zufolge des Begriffs, den ſie von ihrer wiſſenſchaftlichen Methode aufſtellt, für alle ihre beſondern Theile und Lehren genau dieſelbe unbedingte Geltung, wie für ihr Geſammtreſultat, in Anſpruch, ja ſie läßt die Möglichkeit eines ſolchen Geſammtreſultates, unterſchieden von dem Beſondern und Einzelnen ihres Inhalts, gar nicht gelten. Zu welcher Leichtfertigkeit, zu welcher Gewiſſenloſigkeit des wiſſenſchaftlichen Thuns ſolche Zweideutigkeit des Verhaltens zu der ſpeculativen Grundlage, von der man ausgeht, verleiten kann, dies glaube ich neulich in meiner ausführlichen Beleuchtung der Straußiſchen Glaubenslehre nach ihren geſchichtlichen Vorausſetzungen (in Illgen's Zeitſchrift für hiſtoriſche Theologie) genugſam dargethan zu haben. Ich bin und bleibe weit entfernt, Hrn. Dr. v. Baur mit dieſem ſeinem Schüler in eine Klaſſe zu werfen,

er iſt in ſeiner Sphäre ein rechtſchaffener und gründlicher Forſcher; aber wie mißlich es mit dieſer Sphäre ſelbſt ausſieht, wie durchaus abhängig er ſich in ſeiner Richtung des geſchichtlichen Conſtruirens der Dogmenentwicklung von wiſſenſchaftlichen Vorausſetzungen gemacht hat, die in ihrem ganzen Umfange vertreten zu wollen unmöglich ſeine Abſicht ſein kann, dies wird er ſich bei einiger Selbſtbeſinnung ſchwerlich ſelbſt verbergen können. Wie ängſtlich muß er ſich abmühen, die Hegelſche Logik, ſie, die in der Auffaſſung der Schule dieſes Denkers, beſonders der theologiſchen, nachgerade zu einem ganz unſagbaren, ganz undenkbaren Dinge geworden iſt, indem ſie beileibe nicht die bloße Form für den abſoluten Inhalt, die bloße Möglichkeit ſolches Inhalts, aber doch eben ſo wenig der wirkliche Inhalt ſelbſt ſein ſoll, in leidlicher, doch allenthalben bloß vorausgeſetzter, nirgends auch nur von fern motivirter, geſchweige erwieſener Geltung zu erhalten, — wie, ſage ich, muß er ſich abmühen, um nur nicht das zwiſchen den Rubriken der „Subjectivität" und der „Objectivität" künſtlich in der Schwebe erhaltene Gebäude ſeiner Conſtruction über den Haufen ſtürzen, und die mühſam errungenen Endreſultate der geſchichtlichen Entwicklung geradezu mit dem Feuerbach'ſchen Naturalismus zuſammenfallen zu ſehen! Mit dem Feuerbach'ſchen Naturalismus, ſage ich, obgleich ich wohl weiß, daß Herr Dr. v. Baur gerade in dieſem Naturalismus den eigentlichen Gegenſatz zu dem objectiven Standpunkt der Hegelſchen Lehre finden will (die chriſtl. Lehre von d. Dreieinigkeit ꝛc. III. S. 959). Er mag von ſeinem Standpunkt ganz Recht haben, ihn ſo zu bezeichnen; aber wäre es denn, nach den eigenen Prämiſſen dieſes Standpunkts, etwas ſo Unerhörtes, daß ein dogmatiſches Princip, in Folge des einſeitigen Strebens, um jeden Preis nur ſich ſelbſt zu behaupten und gegen das Höhere, dem es ſich einverleiben ſoll, abzuſchließen, in ſein directes Gegentheil umſchlägt? Hat nicht Herr v. Baur (a. a. O. S. 274—229) von der Lehre Jacob Böhmes nachzuweiſen geſucht, daß es ihr begegnet ſei, Gott und den Teufel als Eins zu ſetzen, oder auch, ſtatt Gottes den Teufel zum wahren ſubſtantiellen Princip der Natur- und Gei-

ſtesentwicklung zu machen, — eine Beſchuldigung, mit der es ſich ganz richtig verhalten würde, wenn es wahr wäre, was dort vorausgeſetzt wird, daß nach Böhme's Prämiſſen eine reale Geiſtesentwicklung ohne den Teufel undenkbar ſei *); — wie könnte es nicht möglicherweiſe auch Hegeln begegnet ſein, ſeinen angeblich ſo durchaus „objectiven" Gottesbegriff auf Prämiſſen begründet zu haben, die, wenn ſie in ihrer Unhaltbarkeit erkannt werden, ihn gerade umgekehrt als eine lediglich ſubjective, der menſchlichen Natur, wie ſie nun einmal iſt, entſproſſene Vorſtellung erſcheinen laſſen? Jeder der philoſophiſchen Wirren unſerer Tage Kundige weiß, oder wer es noch nicht wiſſen ſollte, der wird es deutlich in den philoſophiſchen Aphorismen ausgeſprochen finden, die aus Feuerbachs Feder neuerlich Ruge's „Anekdota" uns gebracht haben, wie Feuerbach auf ſeine anthropologiſche Theologie eben dadurch gekommen iſt, daß er, Hegels Standpunkt in allem Andern feſthaltend, die Logik dieſes Denkers (freilich das charakteriſtiſch-

*) Die ganze in dem vorliegenden Werk gegebene Darſtellung der Böhme'ſchen Lehre, und namentlich die raiſonnirende Zuſammenfaſſung ihres Welt- und Gottes-Begriffs (S. 268—280) kann als eines der auffallendſten Beiſpiele für die Verfälſchungen angeführt werden, zu denen der Verf. auch in der Auffaſſung des Geſchichtlichen durch das Feſtſitzen in ſeinen metaphyſiſchen Vorausſetzungen verleitet wird. Sogar der Gedanke an die Möglichkeit bleibt ihm fremd, daß Böhme vielleicht, was ſelbſt Strauß nicht in Abrede zu ſtellen gewagt, ſondern es auf Rechnung der „ſchwachen Stunden" des „Görlitzer Schuſters" zu ſchreiben vorgezogen, auch dem Sinne nach, worauf doch offenbar ſeine Worte gehen, die Realität einer Welt, einer Schöpfung auch vor Lucifers Fall habe lehren wollen, vielleicht nur aus Unbehülflichkeit des Ausdrucks, allerdings hin und wieder das thatſächliche Geſchehenſein des Abfalls mit dem Princip der Schiedlichkeit, der Negativität überhaupt zu verwechſeln ſcheint, ſo gilt es Hrn. v. Baur für eine ausgemachte Sache, daß Alles, was bei ihm mit der Vorausſetzung, als datire ſich alles reale Daſein, ſowohl in Gott als außer Gott, erſt von dieſem Fall, nicht in Einklang zu bringen iſt, nothwendig von „mythiſcher" Beſchaffenheit ſein müſſe. — Hr. v. Baur ſteht mit dieſer Auffaſſung Böhme's allerdings nicht allein, aber ſie iſt noch ſelten mit ſolcher Keckheit, den urkundlichen Zeugniſſen gegenüber, geltend gemacht und durchgeführt worden.

Digitized by Google

ſie, das eigentlich weſentliche Moment dieſes Standpunkts) über Bord geworfen hat. Was ſichert Hrn. v. Baur vor einem ähnlichen Mißgeſchick, vor einem ähnlichen Schiffbruch ſeines Gottes= und Dreieinigkeitsbegriffs, auf deſſen „Objectivität" oder vielmehr abſolute „Subject=Objectivität" er ſich, der Feuerbach'ſchen „Subjectivität" gegenüber, ſo viel zu Gute thut? Was ſonſt, als nur ſeine Unbekümmerniß um die metaphyſiſchen Vorausſetzungen dieſes Begriffs, die er als ein opus operatum ruhig hinter ſich liegen läßt! — Iſt es zu verwundern, wenn ein Gelehrter, der ſich nicht blos mit ſeinem geſammten wiſſenſchaftlichen Thun, ſondern auch mit ſeiner religiöſen Ueberzeugung in eine ſolche Abhängigkeit von leidigem Menſchenwerk begeben hat, ſogleich einen perſönlichen Feind in jedem Forſcher erblickt, der mit der Prüfung jener Vorausſetzungen, die jener ein= für allemal als ein Noli me tangere zu behandeln ſich in die traurige Nothwendigkeit verſetzt hat, Ernſt macht? Und entſpricht es nicht genau der Art und Weiſe, wie von jeher die geiſtig Unfreien gegen die Freien zu Felde gezogen ſind, wenn man einen ſolchen Gegner, ſtatt mit wiſſenſchaftlichen Gründen, mit den Waffen moraliſcher Verdächtigung bekämpft, oder unter dem Vorwande eines Selbſtwiderſpruchs, den der Gegner begangen haben ſoll, dem Kampfe mit ihm zu entſchlüpfen ſucht? *)

Wenn die Ideen, die ich in der Abhandlung über den Begriff der göttlichen Dreieinigkeit, und ſchon früher in der Schrift über das philoſophiſche Problem der Gegenwart ausgeſprochen habe (auch eine demnächſt erſcheinende exegetiſch=dogmengeſchichtliche Abhandlung über die εἰκὼν τοῦ θεοῦ wird damit in Ver=

*) Hrn. v. Baur's Gereiztheit gegen mich datirt ſich, ſo viel ich weiß, von meiner Beurtheilung ſeiner „Gnoſis" in den theolog. Studien und Kritiken (1837 Heft 1). Man leſe dieſe Beurtheilung, und man wird ſie von jeder Perſönlichkeit frei, im rein wiſſenſchaftlichen Intereſſe abgefaßt und im Tone der aufrichtigſten Hochachtung gegen den Gegner gehalten finden, während ſchon Herrn v. Baur's Erwiederung, noch mehr aber ſeine, obwohl in manchen Punkten anerkennende Recenſion meiner evangel. Geſchichte, offenbar darauf berechnet war, die Moralität meines ſchriftſtelleriſchen Thuns in ein übles Licht zu ſtellen.

Digitized by Google

bindung zu bringen ſein), ſich als die richtigen bewähren ſollten, wenn Herr v. Baur genöthigt ſein ſollte, ſie ſelbſt als die richtigen anzuerkennen: ſo würde er eben damit freilich auch anerkennen müſſen, daß die Anſichten über den geſchichtlichen Entwicklungsgang der Dreieinigkeitslehre, von denen er ſich in ſeinem Werke hat leiten laſſen, einer bedeutenden Umgeſtaltung bedürfen. Nicht, als ob nicht die umfaſſenden hiſtoriſchen Erörterungen des Werkes unter allen Umſtänden ihren Werth behaupten würden; aber wie auch in der Erörterung gerade der bedeutendſten geſchichtlich gegebenen Theorieen der Herr Verf. durch ſeinen philoſophiſchen Standpunkt gehindert wird, den wahren Sinn und Geiſt derſelben unbefangen aufzufaſſen, dies glaube ich an dem Beiſpiele der Auguſtiniſchen ihm nachgewieſen zu haben, worauf Herr v. Baur, Er, den wir ſonſt jedem Angriff, er mag kommen, woher er wolle, ſo kampffertig und rüſtig begegnen zu ſehen gewohnt ſind, mir Rede zu ſtehen vermieden hat. In Bezug auf die Geſammtanſicht des Ganges der Dogmenentwicklung aber würde er, wenn wir annehmen dürften, daß in ſeinem Geiſte mit dem Fleiß und der Gelehrſamkeit, die ſeine Darſtellung allenthalben beurkundet, ein entſprechendes Feingefühl für den lebendigen Puls der geſchichtlichen Bewegung verbunden ſei, eine philoſophiſche Lehrwendung nur willkommen heißen können, welche dieſe Bewegung, ohne darum den Begriff ihrer Geſetzmäßigkeit ſchlechthin aufzugeben, von dem unnatürlichen Zwange eines Schematismus zu befreien verſpricht, unter dem er ſie gebunden zu halten, mag der Inhalt noch ſo ſehr widerſtreben, ſich jetzt überall abmühen muß. Herrn v. Baur's gegenwärtige Anſicht nöthigt ihn, in Bezug auf die Dogmen der Dreieinigkeit und Menſchwerdung, als, nach ihm, den ſpeculativen Mittelpunkt a l l e r Dogmenentwicklung, eine Stetigkeit in dem Fortgange dieſer Entwicklung von den älteſten bis auf die neueſten Zeiten anzunehmen, und die Nachweiſung dieſer vermeintlichen Stetigkeit zur Aufgabe ſeiner hiſtoriſchen Darſtellung zu machen. Sollte ihn, bei ſeiner treufleißigen Beſchäftigung mit dem ſo umfangreichen Stoffe dieſer ſeiner Darſtellung, nie das Gefühl überraſcht haben, wie gänzlich unwahr jene Vor-

ausſetzung, wie ganz falſch geſtellt alſo nach dieſer Seite die Aufgabe ſeines Werkes iſt? Oder wenn er in der That dieſes G[illegible]l nie hat in ſich aufkommen laſſen: wie viele Leſer glaubt er denn durch ſeine, in anderer Hinſicht ſo reſpectable Arbeit, überredet zu haben, daß dem in der That ſo ſei, daß wirklich die Lehre von der Dreieinigkeit von ihrem erſten Urſprunge an in dem Urchriſtenthume oder noch vor dem Chriſtenthume, nichts Anderes gewollt, nichts Anderes gemeint habe, als was wir jetzt in der Hegel-Strauß'ſchen Lehre erreicht ſehen, und daß jede der von ihm dargeſtellten, jede wenigſtens der von ihm als die bedeutendere bezeichneten Theorieen, genau an der Stelle, an der ſie geſchichtlich auftritt, genau ſo ſich auf die Schultern ihrer Vorgängerinnen ſtellend, ein nothwendiges Mittelglied, einen unentbehrlichen Durchgangspunkt zu dieſem Ziele ausmache? — Ich maße mir nicht an, durch meine Auffaſſung des Dreieinigkeits-Begriffs, einen neuen Schlüſſel zur dogmen-hiſtoriſchen Entwicklung dieſes Begriffs gegeben zu haben, aber ich halte es wenigſtens für keinen Nachtheil derſelben, daß ſie von der Prätention fern iſt, in der Weiſe, wie die Auffaſſung meines Gegners, ſolchen Schlüſſel geben zu wollen.

Druckfehler.

S. 162 Z. 7 v Oben ſtatt „müßten" l. „müßte".
S. 184 Z. 11 v. Unten ſtatt „polizeilicher" l. „ſolcher polizeilichen".
S. 240 Z. 2. v. Oben ſtatt „welchen" l. „welches".

Digitized by Google

159764

Digitized by Google

159764

Digitized by Google

Digitized by Google

STORED AT NRLF

THE UNIVERSITY LIBRARY
UNIVERSITY OF CALIFORNIA, SANTA CRUZ

This book is due on the last **HOUR** stamped below.

STORED AT NRLF

30m-1,'69(J5643s8)2374—3A,1

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google